Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1899_4_4

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr. J. FELTEN in Bonn,
Prof. Dr. G. HOBERG in Freiburg i. B., Prof. Dr. N. PETERS in Paderborn,
Prof. Dr. A. SCHÄFER in Breslau, Prof. Dr. P. VETTER in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. **O. BARDENHEWER** in München.

VIERTER BAND.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1899.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

PAULUS

UND DIE

GEMEINDE VON KORINTH

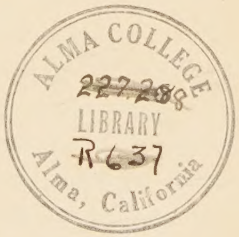
AUF GRUND DER BEIDEN KORINTHERBRIEFE.

VON

DR. IGNAZ ROHR,
REPETENT AM KGL. WILHELMSSTIFT IN TÜBINGEN.

VIDEMUS NUNC PER SPECULUM IN AENIGMATE. I COR. 13, 12.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.



220.08
B478

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1899.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

5446

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 31. Iulii 1899.

Ex mandato

† **Fridericus J. Knecht,** ep. aux.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Unter den Briefen des neutestamentlichen Canons nehmen die beiden Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde von Korinth eine hervorragende Stellung ein. Sie schildern eine der interessantesten Episoden des Kampfes zwischen Christenthum einerseits und Heiden- und Judenthum andererseits. Sie ermöglichen einen Einblick in das Leben und die Entwicklung einer jungen Christengemeinde auf dem denkbar ungünstigsten Boden, wie in das Seelen- und Gemüthsleben des Weltapostels im Kampfe mit widerlichen Verhältnissen und abgefeimten Gegnern. Sie dienen zunächst praktischen Zwecken und können deshalb auch wieder als Norm und Regel für die Praxis dienen und sind als solche ausgiebig verwerthet worden[1]. Jene praktischen Winke sind jedoch untermischt mit theoretischen Erörterungen, und sie selber sind auf so breiter dogmatischer Grundlage aufgebaut, dass der Versuch immerhin begreiflich erscheint, aus den Korintherbriefen und den entsprechenden Theilen des Römerbriefes die Theologie des Paulus zu reconstruiren[2]. Für unsere Zeit haben sie ihre besondere Bedeutung, weil sie sich mit Strömungen und Richtungen auseinandersetzen, die der socialistischen Bewegung unserer Tage nahe verwandt sind. Die dort ausgesprochenen Leitsätze enthalten die Richtpunkte auch für moderne Reformbestrebungen. Schon diese Umstände allein würden es erklären, warum sich in den

[1] Fr. Langheinrich, Der zweite Brief Sanct Pauli an die Korinther. Eine biblische Pastoraltheologie. Stuttgart 1887.

[2] Heinrici (s. u.) II, 552 ff. 578 ff. Dazu Schmiedel (s. u.) S. 90 f.

letzten Jahren das Interesse der Exegeten den beiden Korintherbriefen in besonderem Masse zugewandt hat, und sie ermuthigten auch den Verfasser, vorliegende Arbeit der Oeffentlichkeit zu übergeben. Dieselbe ist hervorgegangen aus einer von der Tübinger katholisch-theologischen Facultät gekrönten Preisschrift über „Die Zustände der Gemeinde von Korinth zur Zeit des ersten und zweiten Korintherbriefes". Die Stellungnahme in den wichtigsten Fragen ist der Hauptsache nach dieselbe geblieben; doch machten die literarischen Erscheinungen der letzten Jahre da und dort eine Erweiterung nöthig, so insbesondere in dem Abschnitt über die Zwischenereignisse. Die grosse Zahl jener literarischen Erscheinungen beweist schon für sich allein, dass hier noch vieles zu erörtern ist, und die Differenzen zwischen den dort vertretenen Ansichten zeigen zur Genüge, dass ein abschliessendes Urtheil noch nicht möglich ist, und dass auch von der Erforschung der Korintherbriefe das Apostelwort gilt, das als Motto an der Spitze dieser Arbeit steht. Sollte es ihr gelungen sein, die eine oder andere Frage der Lösung näher gebracht und zur Verständigung beigetragen zu haben, so wäre der Verfasser vollauf befriedigt.

Tübingen, Juli 1899.

I. Rohr.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort v
Verzeichniss der benutzten Commentare ix
Abkürzungen xi

Erster Abschnitt.

Vorbereitung und Grundlegung des Christenthums.

§ 1. Korinth und die Korinther in der vorchristlichen Zeit . 1
§ 2. Die Einführung des Christenthums in Korinth . . . 5

Zweiter Abschnitt.

Die Gemeindeordnung.

§ 3. Die Verfassung 11
§ 4. Leitung und Vorstandschaft 17
§ 5. Die Gemeindeversammlung 28

Dritter Abschnitt.

Die Geistesgaben.

§ 6. Wesen und Bedeutung der Charismen im allgemeinen . 37
§ 7. Die Geistesgaben im einzelnen 40

Vierter Abschnitt.

Die sittliche Verfassung der Gemeinde.

§ 8. Licht und Schatten 49
§ 9. Emancipation und Zweifel 54
§ 10. Schäden im Gemeindeleben 57
§ 11. Heidnische Nachklänge 59
§ 12. Eheleben und sociale Frage 62

Fünfter Abschnitt.

Parteiungen und Parteien.

I. Parteiungen.

		Seite
§ 13.	Parteiungen zur Zeit des ersten Korintherbriefes	70
§ 14.	Parteiungen zur Zeit des zweiten Korintherbriefes	72

II. Uebergang vom ersten zum zweiten Brief.

§ 15.	Die Zwischenzeit	76
§ 16.	Die Zwischenreisen	78
§ 17.	Zwischenbriefe	91

III. Die Parteien im einzelnen.

§ 18.	Die Namen der Parteien	103
§ 19.	Die Christiner eine judaistische Partei	104
§ 20.	Die Christiner eine heidenchristliche Partei, identisch mit den Paulinern	122
§ 21.	Die Christiner eine subjectivistische Partei	128
§ 22.	Die Christiner eine gnostisch-anomistische Partei	134
§ 23.	Eine Christuspartei gab es nicht	136
§ 24.	Die Christiner eine Mittelpartei	144
§ 25.	Positive Ergebnisse über die Parteien	149

Verzeichniss der benutzten Commentare.

Ambrosii Mediol. Comment. in ep. B. Pauli ad Cor. Migne, Patr. Lat. XVII.

Billroth, G., Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther Leipzig 1833.

Bisping, Exegetisches Handbuch zum N. T. Münster 1883.

Chrysostomi, Io., Opp. ed. Montfaucon. X. Paris. 1732.

Cornely, Curs. script. sacr. N. T. II. III. Paris. 1890. 1892.

Estius, G., In omnes D. Pauli epistolas, item in catholicas comment. II. Mogunt. 1859.

Ewald, H., Die Sendschreiben des Apostels Paulus übersetzt und erklärt. Göttingen 1857.

Flatt, J. F., Vorlesungen über die beyden Briefe Pauli an die Corinther. Tübingen 1827.

Godet, Commentaire sur la première épitre aux Corinthiens. I. II. Paris 1886 s.

Grotii, H., Annotationes in Nov. Test. II, 1. Ed. nova (Windheim). Erlang. 1756.

Heinrici, C. F. G., Erklärung der Korintherbriefe. Das erste Sendschreiben. Berlin 1880. Das zweite Sendschreiben 1887.

Heydenreich, A. L. Ch., Comment. in priorem D. Pauli ad Cor. epist. 1. 2. Marburgi 1825. 1828.

Klöpper, A., Commentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Berlin 1874.

Lightfoot, J., Opera omnia. II. Roterod. 1686.

Maier, Ad., Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Freiburg 1857.

Meyer, H. A. W., Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament. Der erste Brief an die Korinther, neu bearbeitet von Heinrici. Göttingen 1896. Der zweite Brief 1890.

Οἰκουμενίου ὑπομνήματα εἰς τὰς τῆς νέας διαθήκης πραγματείας κ. τ. λ. Lut. Par. 1631.

Olshausen, H., Biblischer Commentar über die sämtlichen Schriften des N. T. 3, 1. Königsberg 1836.

Origenis Adamantii Opp. ed. Lommatzsch. Berol. 1831.

Osiander, J. E., Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Stuttgart 1847.

Rückert, L. J., Die Briefe Pauli an die Korinther. Leipzig 1836.

Schmiedel, P. W., Handcommentar zum N. T. II, 1. Freiburg 1892.

Storr, G. Ch., Opuscula academica ad interpretationem librorum sacrorum servientia. II. V. Tubg. 1796.

Theophylacti In epp. ad Cor. enarrat. Col. 1529.

Thomae Aquinatis In omnes Pauli epistolas commentaria. Leodii 1857.

Vallensis, Laur., In Lat. Nov. Test. interpret. annotat. Paris. 1505.

Vitringae Campegii observat. sacr. libri VI. Ienae 1723.

De Wette, W. M. L., Kurze Erklärung der Briefe an die Korinther. Leipzig 1841.

Abkürzungen.

A. T.	= Altes Testament.
A. Z.	= Das apostolische Zeitalter, von Weizsäcker. 2. Aufl., Freiburg 1890.
bezw.	= beziehungsweise.
Hnr.	= Heinrici.
J. d. Th.	= Jahrbücher für deutsche Theologie.
Jos. Bell.	= Josephus Bellum Judaicum.
Mr.	= Meyer (Heinr. Aug. W.).
N. T.	= Neues Testament.
Räb.	= Räbiger.
Th. St. Kr.	= Theologische Studien und Kritiken.
Th. JB.	= Theologischer Jahresbericht.
Th. LZ.	= Theologische Literaturzeitung.
Th. Q.	= Theologische Quartalschrift.
T. U.	= v. Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen.
Wzs.	= Weizsäcker.
Z. h. Th.	= Zeitschrift für historische Theologie.
Z. w. Th.	= Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Erster Abschnitt.

Vorbereitung und Grundlegung des Christenthums.

§ 1. Korinth und die Korinther in der vorchristlichen Zeit.

Herrlich hat sie sich aus hundertjährigem Schutt erhoben, die alte Sonnenstadt [1], mit ihrer stolzen Burg Akrokorinth, welche ihr in alten Tagen nicht umsonst den Namen einer Warte eingetragen [2]. Konnte doch von hier aus der Blick hinschweifen im Südosten bis Nauplia und Kalauria, im Süden bis auf die bewaldeten Höhen des Taygetus, im Nordwesten bis Sikyon, im Norden bis auf den Kythäron, im Osten bis Aegina und Athen, und an hellen Tagen sah man sogar die Schiffe des Piräeus in See stechen [3]; unmittelbar im Nordosten zog sich der Isthmus hin, der Kreuzweg von Hellas [4], die Brücke zwischen dem Kern Griechenlands und dem Peloponnes. Das trotzige Akrokorinth, das gerade nach dieser Seite hin am schroffsten abfiel, mochte erscheinen wie ein gewaltiger Brückenkopf, von starker Hand zu Schutz und Trutz aufgebaut, und die Korinther durften ihre Feste mit Recht die Hochburg der Griechen nennen [5].

Und welches Leben herrscht auf diesem Hintergrunde, hier, wo der Westen und der Osten sich die Hand reichen!

[1] Ἠλιούπολις. Stephanus Byz. s. v. Κόρινθος.

[2] Ἔφυρα. Ilias II, 659; VI, 152. Vgl. Curtius, Griech. Etymologie (Leipzig 1869) S. 289.

[3] Wagner, Specimen rer. Corinth. (Darmstad. 1824) p. 9. Liv. XLV, 28. Die Belege aus dem Alterthum für die folgenden Angaben bei Renan, St. Paul (Paris 1869) chap. 8.

[4] Dio Chrysost., λογ. Κορινθ. ed. Dindorf II (1844), 520 sqq. Ueber Korinths günstige Lage Strabo C. 378 ed. Meineke (1877) p. 535.

[5] Schol. ad Pindar. Ol. XIII, 32.

Die Schiffe nehmen lieber den Weg über die bimaris Corinthus [1], als den an dem stürmischen Kap Malea [2] vorbei. Die kleinen werden auf einer Art Trajectbahn [3] (δίολκος) mittelst Rollgestellen über den Isthmus befördert, die grössern entladen, und die Fracht wird im jenseitigen Hafen wieder auf andere Schiffe gebracht. In den korinthischen Häfen drängen sich die Fahrzeuge und kreuzen sich die Producte des Orients und Occidents und wandern, zusammen mit den Erzeugnissen des wenigstens streckenweise sehr fruchtbaren korinthischen Bodens [4] und des weltberühmten korinthischen Erfindungsgeistes und Gewerbefleisses, nach aller Herren Ländern. Hier war so ziemlich alles zu haben, was das Herz sich wünschen mochte. Darum war der Fremdenzudrang ein sehr grosser. Korinth galt als die κοινὴ πάντων καταφυγή, ὁδὸς καὶ διέξοδος πάντων ἀνθρώπων [5]. Naturgemäss waren auch die Juden zahlreich vertreten. Die Korinther aber in ihrer im Alterthum vielgepriesenen Gastfreundschaft begünstigten den Fremdenzuzug auf jegliche Weise, namentlich durch Sorge für Aufrechterhaltung der Ordnung, und das alte Wort Pindars hatte auch im neuen Korinth seine Geltung:

> Ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασίγνητά τε βάθρον πολίων ἀσφαλές
> Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα, ταμίαι ἀνδράσι πλούτου
> Χρύσεαι παῖδες Εὐβούλου Θέμιτος [6].

Infolgedessen brachten die Zölle jedes Jahr eine goldene Ernte, und während z. B. in Athen um jene Zeit der Bettel fast das einzige blühende Gewerbe war, und die Bürger von der Gunst des Kaisers und der kleinasiatischen und asiatischen Duodezfürsten lebten [7] und sich sonnten im Schimmer, der vom Thatenruhm ihrer Ahnen aus einer vergangenen grossen

---

[1] Horat. Carm. I, 7, 2. [2] Strabo l. c.
[3] Thucyd. VIII, 7. Liv. XLII, 16, 6.
[4] Suidas s. v. Κόρινθος. Homer. Il. II, 570. Thucyd. I, 13. Cic. De lege agrar. I, 2; II, 19. Athen. III, 82; V, 219. Liv. XXVII, 31.
[5] Aristides I, 38. Dio Chrysost. l. c.
[6] Ed. Bergk I, 89.
[7] Mommsen, Römische Geschichte V (Berlin 1885), 255 ff.

Zeit sich hinübergerettet, entfalteten die Korinther eine rührige Thätigkeit auf den verschiedensten Gebieten. Sie trieben Gewerbe, liessen sich in kaufmännische Unternehmungen ein, zogen selber mit ihren Schiffen in die Ferne und kehrten mit Schätzen beladen wieder. So wuchs der Wohlstand und machte sich auch im äussern Aussehen Korinths geltend.

Herrliche Tempel zogen sich hin an der Strasse von den Häfen zur Burg[1], die Wohnungen der Bürger[2] waren mit einem gewissen Comfort eingerichtet, und jene Künste und Industriezweige standen in besonderer Blüthe, welche dessen Anforderungen befriedigten, Baukunst, Holz- und Thonarbeit, Teppichwirkerei, Malerei und Erzguss[3]. Ueberhaupt war der Sinn der Korinther, im Gegensatz zu den Athenern, denen trotz aller Fehler ein gewisser idealer Zug nicht abzusprechen ist, mehr auf das Reale und Praktische gerichtet. Die Handwerker wurden nicht so abschätzig beurtheilt wie anderswo, und mancher mochte etwas Banausisches und Hausbackenes an sich haben. Wohl hatte auch Korinth seine Dichter und Schriftsteller[4], allein ihre Zahl ist gegenüber der der attischen verschwindend klein. Dagegen war die Sophistik und Eristik hier so gut wie irgendwo in Griechenland zu Hause[5]. Der wundeste Punkt am Charakter der Korinther war jedoch ihre Ueppigkeit. Mit dem Reichthum hielt der ganze Schwarm von Lastern seinen Einzug, der gewöhnlich dessen Gefolge bildet. Korinth war das Eldorado der Schlemmer. In der Comödie kommt der Korinther meist betrunken vor. Betrügen und Uebervortheilen waren an der Tagesordnung. Die korin-

---

[1] Pausanias II, 1. [2] Plut. Lycurg. 13.

[3] Ueber die altkorinthische Thonindustrie vgl. Wilisch in „Beiträge zur Kunstgeschichte". N. F. (Leipzig 1892) S. 15. Ueber die Werthschätzung des Handwerks in Korinth vgl. Cic. De rep. II, 4. Ueber die heute noch erhaltenen Reste korinthischer Thonindustrie, die 1879 südwestlich von Akrokorinth entdeckten Thontäfelchen (jetzt im Berliner Antiquarium), vgl. A. Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium S. 47—165.

[4] Arion, Eumelos, Eumolpos etc.

[5] Dio Chrysost. l. c.

thischen Frauen waren berühmt wegen ihrer Schönheit, aber auch berüchtigt wegen ihrer Ueppigkeit. κορινθία κόρη ist gleichbedeutend mit Hetäre und κορινθιάζεσθαι mit ἑταιρεύειν[1]. Zahlreiche Dirnen in Privathäusern und Tausende von Hierodulen in den Aphroditetempeln dienten ihrer Göttin in ihrer Weise und trieben damit ein einträgliches Gewerbe[2]. Eine korinthische Hetäre konnte sich rühmen, in kurzer Zeit drei Fahrzeuge zu Grunde gerichtet zu haben[3]. Mancher, der auf reich beladenem Schiffe gelandet, schied als Bettler, nachdem er in kurzer Zeit Fahrzeug und Ladung verschwendet hatte[4]. Es ist bezeichnend, wenn die Korinther auf das Grab der Lais, einer ihrer berühmtesten Buhlerinnen, eine steinerne Löwin mit einem Widder in den Pranken setzten[5], und nicht umsonst warnte ein altes Sprichwort: οὐ παντὸς ἀνδρὸς εἰς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς[6].

So zeigen sich denn am Charakter des alten Korinth neben vielen glänzenden auch manche düstere Seiten, neben materiellen Schätzen und geistigen Gütern viel sittliches, und infolge desselben und der antiken Sklavenwirtschaft auch viel sociales Elend. Dadurch wurden die Herzen von selber empfänglich gemacht für die frohe Botschaft, deren Inhalt neben wahrer Gottes- auch wahre Nächstenliebe war, und deren Wirkung Erlösung von der Schuld und Erhebung aus der Knechtschaft der Sünde sein sollte. Ein weiterer Anknüpfungspunkt für die Predigt vom Erlöser und der Erlösung war die jüdische Gemeinde, die hier auf dem alle Gegensätze in etwas ausgleichenden und versöhnenden Weltmarkte von selbst aus der geistigen Abgeschlossenheit gegen die übrige Welt herausgedrängt und zugänglich gemacht wurde für manche Lehre, die ihr in der Hochburg und dem Mittelpunkt des auserwählten Volkes vielleicht hart und unannehmbar erschienen wäre. Dem

---

[1] Steph. Byz. s. v. Κόρινθος.
[2] Strabo l. c. Dio Chrysost. l. c. Plut. Alex. p. 14.
[3] Strabo l. c. [4] Zenob. V, 37.
[5] Pausanias II, 2.
[6] Strabo l. c. u. Suidas s. v. χοῖρος.

Christenthum war so der Boden einigermassen geebnet, und bald sollte der berufene Sämann kommen, den Samen des Wortes Gottes auszustreuen.

§ 2. Die Einführung des Christenthums in Korinth [1].

Mit genialem Blicke hatte Cäsar die strategische und commercielle Bedeutung der geographischen Lage Korinths erkannt und seine Neuerbauung angeordnet. Auch dem hl. Paulus war die Wichtigkeit der Stadt für seinen Zweck, die Eroberung des Westens für das Christenthum, nicht entgangen [2]. Aber über der Wichtigkeit einer Mission in Korinth vergass er auch ihre Schwierigkeit nicht. Die unangenehmen Erfahrungen bei der Predigt in Athen [3] mochten ihn dieselben noch höher anschlagen lassen, als er es sonst gethan hätte. Auch fand er vielleicht in Korinth bereits keinen neutralen Boden mehr. Aquila und Priscilla waren schwerlich die einzigen, welche das durch die Zwistigkeiten zwischen Anhängern des alten und des neuen Glaubens veranlasste Edict des Claudius gegen die Juden nach Korinth getrieben hatte. Durch die Predigt des Apostels konnte dieser Zwist neu entfacht werden [4]. So beschlich ihn denn ein Gefühl der Schwäche, Zittern und Zagen [5], als er auf seiner zweiten Missionsreise ums

---

[1] Die Echtheit der Korintherbriefe als solcher wurde zwar energisch bekämpft (Br. Baur, Loman, Pierson, Naber, Johnson, van Manen, Meyboom, Steck), kann aber trotzdem als gesichert gelten. Die Literatur bei Schmiedel S. 47 und Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe (Halle 1893) S. 28 ff.

[2] Es sei hier erinnert an die Eigenthümlichkeit paulinischer Missionsweise, sich an die grossen Verkehrscentren zu halten. Eine unfreiwillige Ausnahme machte er nur in Galatien (Gal. 4, 13). Vgl. Belser, Biblische Studien I, 3 (Freiburg, Herder, 1896), S. 11. Zur Controverse über die Galaterfrage vgl. V. Weber im „Katholik" 1898 I, 193 ff. 301 ff. 412 ff.; II, 33 ff. 121 ff. 221 ff.

[3] Apg. 17, 15 ff.

[4] Betont von Stosch, St. Paulus, der Apostel (Leipzig 1894) S. 132.

[5] In diesem Sinne ist 1 Kor. 2, 3 zu verstehen und nicht etwa ἀσθένεια mit Krankheit zu übersetzen. Eine schwächliche Constitution wäre den Strapazen nicht gewachsen gewesen, wie sie Paulus auf sich nahm

Jahr 50[1] die Stätte betrat, die ihm der Freuden und Leiden so viele bringen sollte, und sein Vortrag konnte diese gedrückte Stimmung nicht ganz verläugnen.

Doch richtete den Apostel das Bewusstsein, nicht beschränkt zu sein auf die „Waffen des Fleisches", wieder auf, und später versicherte ihn der Herr in einer tröstlichen Offenbarung seiner Hilfe und verhiess ihm glänzenden Erfolg. Arbeit und Wohnung nahm Paulus bei seinem kürzlich eingewanderten Handwerksgenossen, dem Zeltweber Aquila, und seine ersten Missionsversuche machte er mit guten, und seit der Ankunft des Silas und Timotheus aus Macedonien noch wachsenden Erfolgen bei den Juden, wandte sich aber dann ausschliesslich den Heiden zu, als seine Volksgenossen sich widerspänstig zeigten[2].

(2 Kor. 11, 23 ff. Phil. 4, 12). Danach sind die landläufigen Vorstellungen vom Aeussern des Apostels zu modificiren. Vielleicht darf man aus dem Vorgang in Lystra (Apg. 14, 11) schliessen, dass er durch seine Rede mehr imponirte als durch seine äussere Erscheinung. Doch ist damit bloss bewiesen, dass er körperlich hinter Barnabas zurückstand. Einen Fingerzeig für die Bedeutung von ἀσθένεια 1 Kor 2, 3 bietet die Gegenüberstellung von ἀσθενής und ἰσχυρός in 1, 27.

[1] Aus Apg. 18, 11 verglichen mit 18, 18—22 lässt sich wenigstens annähernd erschliessen, zu welcher Jahreszeit bezw. in welchem Monat der Apostel in Korinth eintraf; vgl. Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte (Freiburg, Herder, 1897) S. 89 ff. Einen Anhaltspunkt für die Bestimmung des Gründungsjahres der Gemeinde hat man in der Angabe Apg. 18, 2. Jenes Edict setzt Orosius (Hist. VII, 15) in das 9. Jahr des Claudius = 49 v. Chr. und beruft sich dafür auf Josephus. Ihm folgt Harnack (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I [Leipzig 1897], 236) und nimmt für den erstmaligen Aufenthalt des Paulus in Korinth „Herbst 48 bis Frühjahr 50" an (S. 237). Allein frühestens kann der Herbst 49 angenommen werden, da Paulus erst nach dem Eintreffen der Emigranten ankam (vgl. hierüber und zum Folgenden Belser in Th. Q. 1898, S. 368 ff.). Ohnehin differirt die Rechnung des Orosius von der des Tacitus um 1 Jahr (Belser a. a. O.), und wir haben nicht das 9., sondern das 10. Jahr des Claudius anzunehmen, also 50/51. Auch würde sich jenes Edict gegen die Juden schwer zusammenreimen lassen mit der Thatsache, dass Agrippa II bis ins Jahr 49 hinein am kaiserlichen Hof weilte und dort einen grossen Einfluss ausübte (Jos. Antiq. XIX, 9, 2; XX, 6, 3; weitere Gründe bei Belser a. a. O. S. 371 ff.).

[2] Eine principielle Erörterung über das Recht zur Benutzung der

Die Eigenart der Verhältnisse in Korinth hatte der Apostel von Anfang an erkannt und ihr in seiner Predigt und Lebensweise Rechnung getragen. Um nicht in den Verdacht zu kommen, dass er zeitlichen Gewinnes wegen predige und aus der Evangelisation ein Gewerbe mache, verzichtete er von

---

Apostelgeschichte liegt ausserhalb unserer Aufgabe. Die Gründe gegen dasselbe besonders scharf präcisirt bei Wzs. (A. Z. S. 268 ff.), Clemen (a. a. O. S. 169 ff.), bekämpft durch Spitta (Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Werth [Halle 1891] S. 243 ff.). Spitta beanstandet bloss noch Apg. 18, 5[b] und 6 als Einschiebsel des Redactors nach dem Vorgange von 19, 9 (S. 226). Es sei hier nur Folgendes bemerkt: Weder hier noch dort haben wir es mit einem rein historischen Berichte der nackten Thatsachen zu thun, sondern es ist je nur betont, was für den Zweck der Schrift von Belang war, und darum müssen Differenzen sich geltend machen. Dass Paulus „von Anfang an nur an Heiden sich gewandt hat" (Holsten, Evangelium des Paulus S. 186), folgt aus 1 Kor. 2, 1 nicht, denn jener Abschnitt wendet sich anerkanntermassen in erster Linie an Heidenchristen und schildert darum die Art, wie Paulus ihnen predigte. Dass er „Juden gegenüber doch ein anderes gewusst hätte als nur Jesum Christum, und zwar den Gekreuzigten" (1 Kor. 2, 2), lässt sich nicht behaupten; vgl. 1 Kor. 1, 22 ff. Und wenn man sagt, „Juden gegenüber hätte er nicht nöthig gehabt, in Schwäche und in Furcht und Zittern aufzutreten, weil seine Verkündigung des Weisheitswortes entbehre" (1 Kor. 1, 22), so ist daran zu erinnern, dass die Adressaten jenes Abschnittes die Heidenchristen sind und, dass Paulus die gedrückte Stimmung bei seiner Ankunft gar nicht mit dem Mangel des „Weisheitswortes" motivirt. Eine erfolgreiche Predigt auch bei den Juden lässt sich schon auf Grund des nachmaligen Bestandes der Gemeinde nicht läugnen (vgl. 1 Kor. 7, 18 u. Kap. 10). Und dass Paulus sich erst später zu den Heiden wandte, behauptet die Apostelgeschichte nicht (vgl. 18, 4), sondern nur, dass er auf den Widerstand der Juden hin sich ausschliesslich den Heiden widmete. Die Anschaulichkeit der Scene vor Gallio müssen auch die Gegner der Apostelgeschichte zugeben, und das Verhalten des Proconsuls entspricht ganz seinem Charakter, wie ihn uns die Alten gezeichnet haben. Wäre der ganze Vorgang erdichtet, so wäre doch sehr auffällig, dass der „Dichter" ihn lediglich zur Staffage einfügte und nicht benutzte, um die Abreise des Apostels nach Ephesus zu motiviren. Für die Apostelgeschichte treten ein Curtius (Sitzungsberichte d. kgl. preuss. Akademie d. Wissenschaften 1893 II, 925 ff.), Blass (Acta apostolorum ed. philologica [Gott. 1895], zu Apg. Kap. 18), Hertzberg (Die Geschichte Griechenlands II, 43), Belser (Beiträge z. Erkl. d. Apostelgesch. [Freiburg 1897] S. 87 ff.)

Anfang an auf jegliche Entlohnung durch die Gemeinde (1 Kor. 9, 12 ff.), wie er auch in Thessalonich gethan hatte (1 Thess. 2, 1—12. 2 Kor. 3, 6 ff.). Seinen Unterhalt verdiente er sich durch sein Handwerk, und was ihm noch fehlte, das ergänzten die Gemeinden in Macedonien. Die übertriebene Werthschätzung der Form der Rede, die ein unbefangenes Eingehen auf den Inhalt bei den Griechen oft in Frage stellte, veranlasste ihn, nichts zu verkünden „als Jesum und diesen als Gekreuzigten", und zwar schlicht und einfach, nicht mit der Ueberredungskunst menschlicher Weisheit, sondern durch den Erweis von Geist und Kraft. Die nachfolgende Entwicklung der Dinge hat diesen Erwägungen des Paulus nach beiden Seiten hin Recht gegeben.

Der Inhalt der paulinischen Predigt lässt sich zum guten Theil aus den beiden Korintherbriefen reconstruiren. Es waren die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Jesu (1 Kor. 15), die Thatsache und der Zweck seines Leidens (1 Kor. 15, 3 ff. 2 Kor. 5, 15), die Kraft und Wirkung seines Kreuzestodes (1 Kor. 1, 30. 2 Kor. 5, 15. 17), das Wesen und die Folgen der Rechtfertigung (1 Kor. 6, 11), unsere Eingliederung in den mystischen Leib Jesu Christi (1 Kor. 10, 17; 6, 15; 12, 27), unser Verhältniss zu Gott (1 Kor. 8, 6), die Taufe, die Salbung mit dem Heiligen Geiste und die Einwohnung desselben (2 Kor. 1, 21. 1 Kor. 6, 19), die Eucharistie (1 Kor. 10, 15 ff.), die Bedingungen für Erlangung der Seligkeit und die derselben entgegenstehenden Laster (1 Kor. 6, 9 ff. 16), die Nichtigkeit der heidnischen Götzen (1 Kor. 8, 4), die Pflichten des Ehelebens (1 Kor. 11, 2 ff.). Den positiven Gehalt des Christenthums an Gnade und Wahrheit hatte somit Paulus seinen Zuhörern erschlossen, und die Person und das Werk Jesu Christi und seine Beziehungen zu den Gläubigen und umgekehrt in den Mittelpunkt seiner Predigt gestellt. Er konnte also mit Recht sagen, er habe ihnen Jesus Christus verkündigt (2 Kor. 1, 19). Vor dieser Predigt stürzten die heidnischen Wahngebilde von selber zusammen, und durch die thetische Haltung der Predigt war die Polemik zum guten Theil erspart.

Die frohe Botschaft, die Paulus brachte, fand Anklang und Zustimmung in weiten Kreisen, vor allem bei solchen, die des Trostes und der Erleichterung am meisten bedurften, den Armen, den Niedrigen, den Sklaven (1 Kor. 1, 20. 25 ff.; 6, 11).

Aber auch unter den Gebildeten und Begüterten hatte die neue Lehre ihre Anhänger (1 Kor. 1, 26; 11, 21), und so gross das Bangen des Apostels vor Beginn der Mission gewesen war, so gross war seine Freude nach Vollendung derselben. Wenn die korinthische Gemeinde auch das Schmerzenskind paulinischer Missionsthätigkeit war und blieb, und so rührig die Arbeit anderer war, die nach ihm kamen, — die Freude über die immerhin schönen Erfolge, und das beglückende Bewusstsein, diesen Gottesgarten gepflanzt (1 Kor. 3, 6), diesen Gottesbau begründet zu haben (1 Kor. 3, 10), der geistige Vater dieser Gotteskinder zu sein (1 Kor. 4, 15), lassen sich nicht trüben und nicht zerstören (1 Kor. 1, 4; 9, 2 f.; 11, 2). Volle achtzehn Monate blieb Paulus in der Gemeinde. Eine Klage der Juden beim Proconsul Gallio wegen Verkündigung einer gesetzwidrigen Gottesverehrung wurde abgewiesen. Erst einige Zeit nachher reiste der Apostel mit Aquilas und dessen Frau Priscilla nach Ephesus ab.

Etwas später kam Apollo in Korinth an, ein Jude aus Alexandrien, der ein Johannesjünger gewesen war, eine bedeutende Redegabe besass und von Aquila und Priscilla zu Ephesus noch genauern Unterricht im Christenthum empfangen hatte. Er brachte Empfehlungsschreiben mit von den Brüdern und entfaltete eine rührige Thätigkeit in der Stadt. Die Juden widerlegte er öffentlich, indem er den biblischen Beweis für die Messianität Jesu erbrachte (Apg. 18, 24)[1].

So hatte Paulus gepflanzt, Apollo begossen, der Herr aber gab das Gedeihen (1 Kor. 3, 6). Die neue Pflanzung wuchs herrlich heran. Doch machte sich der giftige Boden,

[1] Ueber die Eigenart der Predigt des Apollo gegenüber der des Paulus ist später zu handeln.

auf dem sie stand, in manchen üppigen Auswüchsen geltend. Die Götzentempel standen noch, die Hetären und Hierodulen waren geblieben, die Gelegenheit zum Betrügen und Zechen war nach wie vor gegeben. Paulus sah sich deshalb veranlasst, einen Brief an die Gemeinde zu schreiben, dessen Hauptinhalt die Warnung vor Unzucht und wohl auch vor Umgang mit Götzendienern, Betrügern, Lästerern und Zechern war[1]. Das Sendschreiben ist verloren gegangen, und die Versuche, einen noch vorhandenen armenischen Brief als den ersten Korintherbrief nachzuweisen, sind missglückt[2]. Auch lässt sich nicht unwiderleglich darthun, dass wir im zweiten canonischen Briefe noch Reste jenes Schreibens haben[3]. Aus einigen Stellen der beiden canonischen Korintherbriefe hat man auch den Beweis einer zweiten Reise des Paulus nach Korinth noch vor dem ersten Korintherbrief zu erbringen gesucht[4]. Die weitere Entwicklung der Dinge haben wir im folgenden darzulegen.

---

[1] Die Aufnahme scheint keine willige gewesen zu sein. 1 Kor. 5, 9—11 wenigstens nimmt wahrscheinlich Rücksicht auf eine Verdrehung seiner Warnung. König in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1897 S. 489.

[2] Edirt in der Histoire critique de la république des lettres (Amsterd. 1714) tom. X; vollständig bei Whiston, Historia Armeniae Mosis Choronensis (Londini 1736) p. 4. Die Unechtheit dargethan von Carpzow, Ep. duae apocryphae etc. (Lips. 1776) p. 8. Neu edirt und vertheidigt von Rink (Heidelberg 1823), bekämpft von Ullmann (Heidelberger Jahrb. 1823, Heft 6). Zum Ganzen vgl. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief (Tüb. 1894), und Th. Q. 1895 S. 622 ff.

[3] Clemen (Chronologie S. 219) sieht solche in 2 Kor. 12, 20 f. und 11, 2 f. Dass der Uebergang von 12, 19 zum folgenden Vers ein wohlvermittelter ist, ist später darzuthun. Der Zusammenhang zwischen 11, 1 und 11, 4 wäre allerdings „ganz straff“ ohne V. 2 u. 3; allein wollte man einmal beginnen, derartige begründende Zwischensätze principiell aus den paulinischen Briefen auszuscheiden oder zu verrücken, so dürfte noch manche Lücke entstehen.

[4] Dass Paulus vor dem 2. Korintherbrief zweimal in Korinth war, ergibt sich mit Nothwendigkeit aus 2 Kor. 12, 14 und 13, 1. Er beruft sich hier gegenüber den Verdächtigungen seiner Uneigennützigkeit auf die Korinther selbst. Sie wissen ja, dass er ihnen bisher noch nie beschwerlich gefallen sei, und auch das dritte Mal werde er dies nicht thun. Wäre er nun nicht schon wirklich zweimal in Korinth gewesen, sondern nur

Zweiter Abschnitt.

Die Gemeindeordnung.

§ 3. Die Verfassung.

Für die Beurtheilung einer Gemeinde ist vor allem die Kenntniss ihrer Verfassung von Wichtigkeit[1]. An sich waren

---

bereit gewesen, zu kommen, so hätte er sich nicht auf das Bewusstsein der Korinther berufen können. Sie müssen wirklich schon zweimal Gelegenheit gehabt haben, seine Uneigennützigkeit zu constatiren. Ebenso unverständlich bleibt 2 Kor. 13, 1 f., wenn es sich nicht um zwei bereits gemachte und eine sicher bevorstehende Reise nach Korinth, sondern nur um den Plan einer solchen handelt. Paulus muss also den genannten Stellen zufolge zweimal in Korinth gewesen sein (so Schmidt, Schott, Schrader, Credner, Reuss, Anger, Wurm, Olshausen, Billroth, Neander, Hausrath, Wieseler, Otto, Schneckenburger, Rückert, Grimm, Bleek, Meyer, Osiander, Meier, Klöpper, Holsten, Drescher, Weizsäcker, Ekedahl, Holtzmann, Lisco, Räbiger, Clemen, Belser, Cornely, König, A. Schäfer gegen Reiche, Lange, de Wette, Hilgenfeld, Märcker, Kaulen, Heinrici, Schmiedel). Der zweite Besuch kann aber nicht dem ersten Korintherbrief vorangegangen sein, denn 1. Paulus kennt die Verhältnisse nur aus schriftlichen und mündlichen Berichten, nicht durch Autopsie (1 Kor. 1, 11; 11, 18; 16, 17. 18). 2. Der Vorgang 1 Kor. 4, 18 wäre unmöglich. 3. Die im Gemeindebrief vorgelegten Bedenken hätten sicherlich ihre Erledigung gefunden bei einer mündlichen Besprechung, wenn eine solche erfolgt wäre (Belser in der Th. Q. 1894 S. 18 f. Clemen a. a. O. S. 220 f.). 4. Die Angabe 1 Kor. 3, 10 wäre unrichtig (Krenkel, Beiträge S. 163). 5. Das Missverständniss 1 Kor. 5, 9 ff. wäre undenkbar (König a. a. O. S. 489).

[1] Mit der Verfassung beschäftigen sich Kist, Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche, in Zeitschr. für histor. Theol. 1832 II, 47 ff. Baur, Die sogen. Pastoralbriefe des Apostels Paulus. 1835. Ders., Ueber den Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche. 1838. Ders., Das Christenthum und die christl. Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. 3. Aufl. 1863. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihre Verfassung. 1837. Langen, Geschichte der römischen Kirche I. Bonn 1881 ff. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. Renan, Les apôtres. 1866. Weizsäcker, J. d. Th. 1873 u. A. Z. Beyschlag, Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments. 1874. Heinrici, Z. w. Th. 1876 u. 1877. Ders., Th. St. Kr. 1881 und Commentar. Holsten, Das Evangelium des Paulus. 1880. Weingarten, Rothes Vorlesungen über Kirchen-

in Korinth für die Bildung einer Verfassung verschiedene Möglichkeiten gegeben. Paulus konnte entweder die altüberlieferten Formen der Synagogalverfassung herübernehmen, oder sich an die Ordnung der heidnischen Cultverbände halten, oder die bewährtesten Einrichtungen beider miteinander verquicken, oder vorerst noch die Zügel in der Hand behalten und abwarten, welche Formen die dem Christenthum immanente Kraft sich mit der Zeit selber schaffen würde.

Lange Zeit hielt man an der Herübernahme der Synagogalordnung fest, namentlich, nachdem man durch Vitringa[1] einen genauern Einblick in dieselbe bekommen hatte. Sie hatte sich erprobt seit langer Zeit, Christus selber hatte sich ihr untergeordnet. Auch waren ihre Formen nicht so verknöchert, dass sie anders gearteten Verhältnissen sich nicht hätte anbequemen können. Sie gewährte im Gegentheil nach mancher Seite hin freien Spielraum. Jeder konnte lehren[2]. Kein Alter und keine Abstammung gaben einen Vorzug. Den Heiden war der Zutritt nicht verwehrt (Apg. 13, 44; 18, 4). Bald stand ein Einzelner, bald ein Collegium an der Spitze. Zudem waren die Juden weit verbreitet, erfreuten sich schätzenswerther Privilegien[3] und waren eine Macht geworden, mit der man rechnen musste[4]. Allein Paulus hatte die Speisegesetze und die Beschneidung preisgegeben, die doch wahrlich

geschichte II (1876) und H. Z. 1881. Schürer, Th. LZ. 1879, Nr. 23. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum, übersetzt und mit Excursen versehen von Harnack. Giessen 1883. Weizsäcker, Th. LZ. 1883 S. 435 ff. Funk, Th. Q. 1884 S. 164 ff. Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. 1885. J. Müller, Die Verfassung der christl. Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten. 1885. Winterstein, Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten. 1886. Hilgenfeld, Z. w. Th. 1886. De Smedt, L'organisation des églises chrétiennes (Revue des questions historiques 1888). Duchesne, Origines du culte chrétien. 1889. Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Halle 1889. M. de Richemond, L'église de la pentecôte. Montauban 1891. Sohm, Kirchenrecht I. Leipzig 1892.

[1] Campegii Vitringae De synagoga vetere libri tres. 1726.

[2] Luc. 13, 10. Apg. 13, 5. 15; 18, 4.

[3] Cic. pro Flacc. c. 28. Jos. Antiq. XIV, 10; XVI, 6.

[4] Heinrici, Z. w. Th. 1876 S. 469.

wichtiger und durch eine höhere Autorität sanctionirt waren als die Synagoge, und in seiner Predigt von der Kraft des Kreuzestodes und der Wirkung des Glaubens an denselben und vom hohen Werth des Neuen Bundes gegenüber dem Alten constatirte er eine tiefe Kluft zwischen christlicher Gemeinde und jüdischer Synagoge. Damit liess sich aber eine unbedingte Herübernahme der Synagogalverfassung nur schwer vereinigen, und in einer überwiegend heidenchristlichen Gemeinde im freiheitsliebenden Griechenland musste sie erst recht bedenklich erscheinen [1].

Letztere Erwägung konnte die Frage nahe legen, ob sich nicht auf griechischem oder griechisch-römischem Boden Gesellschaftsformen finden liessen, die man sich aneignen könnte. Renan wies erstmals auf die religiösen Genossenschaften der Griechen hin; Heinrici, gestützt auf die Publicationen von Foucart [2], Lüders [3] u. a., suchte diese These noch mehr zu begründen, und Hatch-Harnack traten mit aller Entschiedenheit für sie ein. Man wies namentlich auf folgende Punkte hin [4]: Die Cultverbände wie die christlichen Gemeinden recrutiren sich hauptsächlich aus dem niedern Volk. Beide ordnen ihre Angelegenheiten selbständig. Den Sectionen dort entsprechen die ἐκκλησίαι κατ' οἰκίας hier. Beide haben gemeinsam regelmässige Zusammenkünfte, Berufung und Leitung derselben durch erwählte Beamte, gemeinsame Mahlzeiten und Obsorge für die öffentliche Ordnung, ein Recht zum öffentlichen Auftreten auch für Frauen und Sklaven und endlich gewisse stereotype Termini [5], und das Heidenthum stellt sie auf die gleiche Stufe [6].

---

[1] Heinrici, Z. w. Th. 1876 S. 471 ff.

[2] Les associations religieuses chez les Grecs. 1873.

[3] Die dionys. Künstler. Berlin 1876.

[4] Heinrici a. a. O. S. 476 ff.

[5] φιλοτιμεῖσθαι, ζῆλος, περιεργάζεσθαι, δοκιμάζειν, προνοεῖν, κυριεύειν, κυροῦν, ἀνέγκλητος, εὔχρηστος, εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν, ἁπλῇ τῇ ψυχῇ ἔνοχος ἔστω τῷ νόμῳ.

[6] In dem bekannten Bericht des Plinius an den Kaiser und in dem Zerrbilde des Christenthums bei Lucian, De morte peregrini (Opp. ed. Teubn. 1889 II, 2).

Von diesen Voraussetzungen aus glaubt man manche Erscheinungen in Korinth am einfachsten erklären zu können: die Zurückhaltung des Apostels in der Kundgebung seines Willens gegenüber der Haltung der Gemeinde, sein Verfahren bei der Collecte, die Parteiungen, die Ausschreitungen der Frauen und die Missstände bei den Agapen.

So bestechend jedoch diese Theorie erscheinen mag und so zuversichtlich sie vorgetragen wurde [1] — ein schlagender Beweis für ihre Richtigkeit ist bis jetzt noch nicht erbracht. Das Hinwegsehen über den Unterschied der Stände und die hingebende Sorge für die Armen gehören ja zu den elementarsten Forderungen des christlichen Lebens [2]. Die in Korinth und anderwärts vertretenen Judenchristen hätten sicherlich die Bedenken gegen eine Organisation nach heidnischem Muster nur schwer überwunden [3]. In der korinthischen Gemeinde lässt sich eine geordnete Vorstandschaft schwerlich direct, eine gemeinsame Kasse überhaupt nicht nachweisen, und doch gehören beide zu den ständigen Requisiten der Cultvereine [4]. Endlich darf man nicht übersehen, dass Christenthum und heidnischer Cultverband bei mancher äussern Aehnlichkeit doch ihrem tiefsten Wesen nach weit auseinander liegen. Dort handelt es sich um eine völlige Umwandlung der ganzen religiösen Weltanschauung und des sittlichen Lebens. Hier finden wir dagegen — neben manchem Anerkennenswerthen, besonders der materiellen Förderung — eher eine Abstumpfung als eine Schärfung des sittlichen Gefühls [5] und oft ausschwei-

[1] Harnack-Hatch a. a. O. S. VII, wenigstens bezüglich des Episkopats und Presbyterats: „Eine alte Streitfrage, die schon vor anderthalb Jahrtausenden die christlichen Gelehrten beschäftigt hat und die seit dem 16. Jahrhundert zu einer confessionellen Controverse geworden ist, scheint nun wirklich auf überraschend einfache und zutreffende Weise gelöst zu sein.“

[2] 1 Kor. 7, 17. 22. Gal. 3, 27 f.; 6, 15. Röm. 2, 11; 3, 29. Eph. 6, 8.

[3] Vgl. die Bedenken wegen des Genusses von Opferfleisch.

[4] Literar. Centralblatt von Zarncke 1897, Nr. 18, Sp. 577.

[5] Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum (Göttingen 1894) S. 27.

fende Ceremonien, deren Verbreitung einen Rückschritt für die Menschheit bedeutet, ein Gegenstand der Verachtung für die Gebildeten ist[1] und den Privatculten Leute von sehr zweifelhaftem Rufe zutreibt (Foucart). Die Verwechslung beider bei den heidnischen Schriftstellern beweist bloss deren ungenügende Kenntniss des Christenthums und ist erklärt durch die äussere Aehnlichkeit. Eine solche äussere Aehnlichkeit liesse sich noch bei vielen andern Vereinen nachweisen, die mit den Cultgenossenschaften nichts zu thun haben. Denn wo eine Vereinigung besteht, da sind auch Leitung, gewisse Ausschüsse, geordnete Verwaltung des Rechnungswesens, das Streben nach den Rechten einer juristischen Person, Gleichberechtigung bis zu gewissen Grenzen oder doch Berechtigung zu gemeinsamem Mitrathen und Mitthaten für sämtliche Mitglieder nothwendig. Somit erklärt sich das Wiederkehren derselben Termini auf beiden Seiten leicht. Dass man eine Gemeinde ihre eigenen Angelegenheiten, soweit möglich, selbständig ordnen lässt, ist ein Gebot der Klugheit, und in Korinth, wo sie erst ins Christenthum hineinwachsen sollte und bald eine Spannung zwischen dem Apostel und einem Theil der Gläubigen eintrat, war es eine Forderung der allereinfachsten Berechnung. Uebrigens greift Paulus, wenigstens im ersten Korintherbrief, noch ziemlich entschieden ein, und Kap. 5 z. B. klingt durchaus nicht wie ein Rath; vgl. κέκρικα .. τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον (1 Kor. 5, 3) und ἐκκαθάρατε (V. 7), ἐξάρατε (V. 13). Wo er einen Rath gibt, da betont er dies ausdrücklich (vgl. 1 Kor. 7, 6. 12. 25. 2 Kor. 8, 6 ff.), und es sind durchweg Fälle, wo er nicht wohl befehlen konnte. In dem zuletzt genannten Falle verbot dies schon die Rücksicht auf die pecuniären Verhältnisse der Gemeinde.

Dass die Christen in Korinth von der heidnischen Obrigkeit nicht behelligt wurden, kann nicht auffallen. Ihre Zahl war eine verhältnissmässig geringe. Auch mochten sie zunächst als Anhänger irgend eines der vielen orientalischen

[1] Löning a. a. O. S. 12 ff.

Culte gelten, und den Juden mag die Abfertigung durch Gallio bei der ersten Anklage gegen die Christen ein baldiges Wiederkommen verleidet haben. Die Parteiungen haben mit den Cultverbänden wenig zu thun, und zu ihrer Erklärung darf man wohl hinweisen auf die Freiheitsliebe und Streitsucht der Griechen und die jedem Mischvolk eigenthümliche Fähigkeit, sich Fremdes in seiner eigenen Art zurechtzulegen. Von einer Nothwendigkeit, die christliche und speciell die korinthische Gemeindeverfassung von einer heidnischen Vorlage abzuleiten, kann also nicht die Rede sein, und Heinrici selber hat von seiner Theorie nur sehr vorsichtig Gebrauch gemacht[1].

Das Wahrscheinlichste ist vielmehr, dass Paulus vorerst die Zügel in der Hand behielt und zuwartete, welche Einrichtungen sich mit der Zeit am besten empfehlen und vielleicht von selber aus den Verhältnissen herauskrystallisiren, und welche Männer sich für die Leitung am geeignetsten erweisen würden. Er selber war im Judenthum aufgewachsen, war unter Gamaliels Leitung in die rabbinische Wissenschaft eingedrungen und hatte seine Altersgenossen alle hinter sich zurückgelassen im Eifer für das Gesetz (Gal. 1, 14). Er hatte aber in seiner cilicischen Heimat und auf seinen vielen Reisen auch dem griechischen Genius gelauscht[2], und so war er für Juden wie für Griechen ein kundiger Berather und Lehrer. Mit der ihm eigenen Gabe, die Situation rasch und richtig zu erfassen, und seiner Entschlossenheit, Unwesentliches preiszugeben, um Wesentliches zu retten, war er wie kaum einer geeignet, den Judenchristen über manche Bedenken hinwegzuhelfen. An seinem gefestigten Geiste brachen sich aber

[1] Th. St. Kr. 1881 S. 505. Die Gemeinde habe sich „zwar nicht nach dem Vorbild, aber in den Formen der religiösen Genossenschaften" zusammengeschlossen, und „nur die Formen waren die gleichen, der Gehalt jedoch, das innere Band", ist „durchaus eigenartig".

[2] Rink, Die gelehrte Bildung des Apostels Paulus (Programm d. Gymnasiums z. Friedland 1866) S. 18 ff. und die dort aufgeführte Literatur. Joh. Weiss, Beiträge zur Paulinischen Rhetorik (Festschrift zum 70. Geburtstag des Oberconsistorialraths Weiss — auch separat erschienen). Göttingen 1897.

auch die Sturzwellen griechischer Disputirsucht, und die griechische Neuerungssucht fand an seinem conservativen Sinn einen festen Damm. Diese Bedeutung hat die Person des Apostels selbst dann nicht ganz eingebüsst, als durch das Auftreten anderer Lehrer bereits mancher Schatten auf dieselbe gefallen war. Auch da unterbreitet man ihm noch schriftlich und mündlich die auftauchenden Bedenken und erwartet von ihm die endgiltige Lösung. Auf diese Weise erklären sich manche Unzukömmlichkeiten nach der Abreise des Apostels. Der Mund war verstummt, dessen Worten sich alle, ob willig oder unwillig, hatten fügen müssen. Man sah sich Vorgesetzten unterstellt, mit denen man vorher auf derselben Stufe gestanden, und da konnte manchem der Gehorsam schwerer werden. Mancher mochte auch aufathmen im Bewusstsein der erlangten Freiheit, nachdem er bisher an den Willen des Meisters gebunden gewesen. Daher die ζῆλοι, in denen der eine mehr sein, die ἔριδες, in denen es der eine besser wissen wollte als der andere; daher wohl auch die verhältnissmässig rasche Hingabe an Eindringlinge, die nicht so hoch und überlegen über ihnen standen und nicht mit dem schweren Geschütz den Gegner unerbittlich demontirten wie der Apostel, sondern mit den leichtern Waffen ins Feld rückten, wie sie dieselben von früher her kannten und wohl auch selber handhabten.

§ 4. Leitung und Vorstandschaft.

Eine Leitung der Gemeinde durch eigens hierzu bestellte Organe glauben manche völlig in Abrede ziehen zu müssen mit Berufung auf Stellen wie 1 Kor. 1, 2; 5, 12; 11, 34, wo Paulus sich direct an die Gemeinde wendet statt an die Leitung, oder wo er die Gemeinde zu einer Entschliessung auffordert oder sich die Entschliessung vorbehält bei Fragen, deren Lösung Sache der Behörde gewesen wäre, oder wo die Gemeinde selber anfragt anstatt der Vorstände. Auch will man kein anderes Lehramt an-

erkennen als das auf der Begabung und dem freien Erbieten beruhende[1].

Daran ist mindestens soviel richtig, dass die beiden Korintherbriefe trotz ihrer Ergiebigkeit für die Erforschung der Gemeindeverhältnisse über das Vorhandensein einer Vorstandschaft fast so gut wie nichts sagen. Angesichts der eingerissenen Unordnung, deren Beilegung doch in erster Linie Aufgabe der Vorstände gewesen wäre, sollte man meinen, der Apostel müsse sich mahnend und warnend, oder auch ermunternd und tröstend, vielleicht im Tone von Offb. Kap. 2 und 3 oder Kol. 4, 17, an sie wenden. Er thut es jedoch nicht. Aber trotzdem muss die Gemeinde nicht sich selber überlassen gewesen sein. Allerdings griff Paulus immer wieder ein, aber nicht so, als hätte er da erst helfen wollen oder müssen, wo die herrenlose Gemeinde sich nicht mehr selber helfen konnte. Vielmehr ist für eine richtige Beurtheilung der Situation der damalige Zustand der Gemeinde zu berücksichtigen. Die öffentliche Ordnung und die Autorität des Apostels waren unterwühlt. Er hätte also wahrscheinlich tauben Ohren gepredigt, wenn er ohne weiteres Rückkehr zum Gehorsam gegen die Vorgesetzten, seine Mandatare, verlangt hätte. Viel klüger war es, nicht direct gegen die Auswüchse, sondern gegen deren Wurzel anzukämpfen, den Stolz, Eigendünkel und Ehrgeiz. War erst einmal die Ursache beseitigt, so hörte die Wirkung von selber auf.

Uebrigens findet sich 1 Kor. 16, 16[2] doch auch eine directe Aufforderung zur Unterordnung, und es ist gewiss bezeichnend, dass Paulus an jener Stelle plötzlich auf das Haus des Stephanas, die Erstlingsfrucht Achaias, zu sprechen kommt und zum Gehorsam gegen „solche“ auffordert, nachdem er unmittelbar vorher die Gläubigen eindringlich gemahnt hat, sie sollen mannhaft handeln und es möchte bei ihnen alles

[1] z. B. Wzs., A. Z. S. 623.

[2] Die Deutung Lemmes s. u.

in Liebe geschehen. Auch muss es auffällig erscheinen, dass der Apostel sich volle vier Verse hindurch am Schlusse des Briefes, an einer so pointirten Stelle unmittelbar vor Anfügung der Grüsse, mit Stephanas beschäftigt, und nicht minder, dass dies geschieht in einem Zusammenhang, der ihn einem Timotheus und Apollo an die Seite stellt. Man ist versucht, dem Stephanas und den Seinen auf Grund der genannten Stelle irgend ein Vorsteheramt in der Gemeinde zu vindiciren (Ewald, Ritschl). Vielleicht boten sie ihr Haus dar für die gottesdienstlichen Versammlungen oder sonstige Gemeindezwecke und hatten somit ein Recht auf Unterordnung (Schmiedel, Hnr.). „Vielleicht widmete sich Stephanas insonders durch Reisen, Gesandtschaften der Ausführung von besondern Aufträgen u. dgl., die Frau der Armen- und Krankenpflege“ (Mr.-Hnr. S. 511)[1]. Bloss macht im letztern Falle die Erklärung des ὑποτάττεσθαι Schwierigkeiten. Denn wenn Stephanas Reisen, Aufträge etc. besorgte, so konnte höchstens sein Auftraggeber Unterordnung verlangen. Es wäre eigenthümlich, wenn der Gehorsam, den man zunächst doch dem Auftrag bezw. dem Auftraggeber schuldet, in erster Linie oder eigentlich einzig und allein mit den Verdiensten des Ueberbringers um die Gemeinde begründet würde[2]. Man kommt also über eine autoritative Stellung des Stephanas innerhalb der Gemeinde nicht hinaus. Worin sie bestanden, das ist allerdings nicht auszumachen. Jedenfalls bildet das ἑαυτοὺς ἔταξαν keine Instanz dagegen. Denn wenn er auch zunächst sich selber der Gemeinde zur Verfügung stellt, so hindert dies noch nicht, anzunehmen, die Gemeinde oder der Apostel oder beide zusammen hätten ihn, vielleicht gerade deswegen, zur Gemeindeleitung berufen. Ganz abgesehen vom eigentlich liturgischen

[1] Eine Beziehung auf die Collecte (ἅγιοι, vgl. 1 Kor. 16, 1. Röm. 15, 31; διακονία, vgl. 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12) ist hier nicht anzunehmen, da der Apostel diesen Punkt zu Beginn von Kap. 16 endgiltig erledigt hat.

[2] Die Erklärung Theophylakts (dem sich auch Oecumenius, Bisping u. a. anschliessen): ut et vos caeteris una auxilio sitis fidelibus hisce vel iuvando pecuniis, vel corporis necessaria administrando, geht sprachlich nicht an, denn das ist kein ὑποτάττεσθαι.

Gottesdienst, machten gewisse sociale Bedürfnisse, wie die Beschaffung eines Versammlungslocals, die Zurüstungen zum Gottesdienst, die Leitung der Zusammenkünfte, die Aufbewahrung von Schriftstücken, die Vermittlung des Verkehrs mit auswärtigen Gemeinden ohnehin die Aufstellung bestimmter Persönlichkeiten nothwendig, und „diese Leistungen gehen nothwendigerweise vielfach von selbst über in die Thätigkeit der Ermahnung, des Zuspruchs und der Zurechtweisung, und der Dienst muss daher eine höhere Bedeutung erlangt haben“ [1]. Nur soll all das lediglich das Resultat der spontanen Entwicklung und Sache des persönlichen Angebots der Erstlinge in den Gemeinden gewesen sein.

Es ist aber sehr fraglich, ob die zuerst Bekehrten immer auch die nöthigen Fähigkeiten für jene Functionen besassen, und ob der Apostel bei seinem allgemein anerkannten Scharfblick die Entscheidung darüber, wer jene immerhin nicht zu unterschätzenden Arbeiten und die Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten der Leitung einer Gemeinde wie der in Korinth übernehmen sollte, einfach dem Zufall überliess und den ersten besten, der sich bekehrte, den freiheitslustigen und streitsüchtigen Griechen und den in ihren Traditionen befangenen Juden als Gemeindevorsteher gab und ihm die heiligen Geheimnisse des Christenthums anvertraute.

Immerhin ist es verwunderlich und bleibt es verwunderlich, auch trotz der in Korinth eingetretenen Wendung der Dinge, dass der Apostel einzig und allein um der Dankbarkeit willen Unterordnung verlangt, wo er in erster Linie oder doch wenigstens unter anderem auch auf die officielle Installation hätte hinweisen und ans Pflichtbewusstsein appelliren können. Wird doch auch sonst das Amt der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer auf Gott (Eph. 4, 11. Röm. 12, 6 f.) und die Gnadenausstattung des Timotheus

[1] Wzs., A. Z. (1. A.) S. 603 f. Sohm gibt (S. 27) ausser der charismatischen Begabung wenigstens noch „die freie Anerkennung des Charismas (in dem Handelnden) von seiten der übrigen Gemeindeglieder“ als Bedingung für „das Thätigwerden“ der „charismatischen Organisation“ zu.

auf die Auflegung der Hände des Apostels zurückgeführt (2 Tim. 1, 6). Andererseits darf man nicht übersehen, dass der Apostel auch sonst gerade dieses Moment nicht paränetisch verwendet oder doch nicht klar und deutlich verwendet, wo man es recht wohl erwarten könnte. 1 Thess. 5, 12f. schreibt er: Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσῶς ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς. Aus dieser Stelle geht unzweifelhaft hervor, dass diejenigen, welche die Geschäfte besorgen, zugleich — vielleicht ebendeshalb — das Lehramt und die Vorstandstelle innehaben (vgl. den gemeinsamen Artikel) und mit göttlicher Autorität umkleidet sind. Und dennoch begründet Paulus die Mahnung, dass man sie hochhalte, lediglich mit der Rücksicht auf ihr Werk und nicht etwa mit der auf apostolische oder göttliche Einsetzung oder das durch die Wahl bekundete Vertrauen der Gemeinde. Wenn er das thut einer Gemeinde gegenüber, die ihm treu ergeben ist (3, 6), so darf man sich nicht mehr darüber aufhalten, dass er lediglich das Werk und Wirken als Motiv ins Feld führt, um eine Gemeinde zum Gehorsam zu veranlassen, in der mannigfache Unordnung eingerissen und die Autorität und theilweise selbst der gute Name des Apostels Noth gelitten hat. Auch Hebr. 13, 17 verlangt er Gehorsam gegen die Vorsteher, weil sie „Rechenschaft ablegen müssen, und damit sie dies mit Freude thun und nicht mit Seufzen", also wiederum mehr aus Billigkeitsrücksichten. Wenn nun der Apostel die Unterordnung gegenüber dem Stephanas gleichfalls mit Billigkeitsrücksichten begründet, so folgt hieraus allein doch mindestens nichts gegen eine officielle Stellung desselben in irgend einer Form. Allerdings ist damit auch kein stringenter Beweis für eine solche gegeben.

Ein neues Licht fällt auf die Stelle 1 Kor. 16, 15, wenn man sie zusammenhält mit dem Sendschreiben des römischen Clemens an die Korinther (1 Clem. 42, 4). Dort heisst es von den Aposteln: Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον

τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν[1], und es wird betont, dass dies nichts Neues, sondern nur die Erfüllung eines Prophetenwortes sei (1 Clem. 42, 5). Kap. 40 hat Clemens eingeleitet mit den Worten: προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων, und die ganze Fassung des Abschnittes über Gottesdienst und kirchliche Aemter ist so, dass man den Eindruck bekommt: Clemens sagt etwas ihm Selbstverständliches und bei den Adressaten als allgemein bekannt Vorausgesetztes. Fragten sich nun die Korinther, wer denn bei ihnen diese Erstlinge waren, so gab ihnen Paulus selbst die Antwort 1 Kor. 16, 15: οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ κτλ. Hier wie dort ist die Rede von den Erstlingen und einer autoritativen Stellung derselben, nur ist sie bei Clemens auf die Apostel zurückgeführt, bei Paulus aber mit dem persönlichen Angebot der Betreffenden für den Gemeindedienst motivirt. Beides ist nicht identisch, aber auch nicht rein unverträglich. Dort kann die Thätigkeit des Auftraggebers, hier die des Empfängers in den Vordergrund gerückt sein, und beides mag für die Regel miteinander verbunden gewesen sein; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass man einem die Diakonie gegen seinen Willen aufgenöthigt, aber ebenso unwahrscheinlich, dass man den nächsten besten in der Gemeinde schalten und walten liess, der zufällig der erste oder einer der ersten unter den Neubekehrten war. (Schon das δοκιμάσαντες bei Clemens verbietet eine solche Annahme.) Auch wäre der Satz bei Clemens schwer verständlich, wenn gerade bei den Adressaten in der ersten Zeit überhaupt niemand oder doch niemand aus den Erstlingen officiell ein Gemeindeamt bekleidet hätte. Der ganze Abschnitt hat offenbar den Zweck, die Korinther durch den Nachweis der Einsetzung bezw. Besetzung der Gemeindeämter durch die von Gott berufenen Apostel zum Gehorsam gegen ihre derzeitigen Vorsteher zu bewegen. Konnte jener Nachweis nicht als unanfechtbar gelten, so war der nervus probandi durch-

[1] Funk, Opera patrum apostolicorum I (Tubing. 1887), 112.

schnitten und die ganze Paränese wäre in ihrem Fundamente erschüttert. Als die Erstlinge bezeichnete aber dem römischen Clemens wie den Korinthern der erste Korintherbrief das Haus des Stephanas. Nun ist allerdings die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass Clemens von der apostolischen Einsetzung der Vorsteher in andern Gemeinden per analogiam auf eine ähnliche Entwicklung in Korinth geschlossen, oder dass er dieselbe aus 1 Kor. 16, 15 gefolgert hätte. Allein er war doch nicht lediglich auf Vermuthungen und Schlüsse angewiesen, sondern er konnte directe Erkundigungen einziehen. Wenn auch die Identität unseres Clemens mit dem Phil. 4, 3 genannten Mitarbeiter des Apostels nicht unangefochten ist[1], so ist doch nicht viel oder nichts einzuwenden gegen das Zeugniss des Irenäus (adv. haer. III, 3, 3), dass Clemens die Apostel noch gesehen und gehört[2]. Er hatte also die beste Quelle, um sich über die Vorstandschaft in der korinthischen Gemeinde zur Zeit ihrer Gründung zu unterrichten. Nun redet er von einer Einsetzung der Erstlinge. Als solche nennt der erste Korintherbrief den Stephanas und seine Genossen, also galten sie ihm als die Gemeindevorstände, wenn man nicht annehmen will, dass er jene Regel einer Gemeinde gegenüber aussprach, bei der sie nicht zutraf. Es ist dies kein directer, unwidersprechlicher Beweis, aber doch sicherlich eine starke Stütze für die These von der auf apostolische Einsetzung begründeten Stellung des Stephanas.

[1] Die Identität nahmen an Orig. (In Ioann. t. 4, n. 36), Euseb. (H. E. 3, 4, 15), Epiphan. (Haer. 27, 6), und die Verwendung des Abschnittes als Epistel am Feste des Heiligen hat dieselbe Anschauung zur Voraussetzung. Selbst Baur theilt sie. Schmiedel (S. 225) meint dagegen, Clemens müsse ein Christ in Philippi gewesen sein, wie ja auch Euodia und Syntyche in Philippi waren; allein es steht nicht fest, dass die genannten Frauen immer in Philippi gewesen, noch, dass Clemens nicht dort war. Es genügt vollständig, wenn Clemens nur überhaupt den Philippensern irgendwie bekannt war.

[2] Ὁ καὶ ἐωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς καὶ ἔτι ἔναυλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων. Vgl. hierzu Harnack a. a. O. S. 252. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg 1894) S. 40. Funk l. c. prol. p. XVII sqq.

Eine andere, aber immerhin eine autoritative Stellung weist Lemme[1] dem Stephanas und seinen Genossen zu. Er führt aus: Ist das Haus des Stephanas die Erstlingsfrucht Achaias, so kann Stephanas kein Korinther sein. Die Erstlinge Achaias sind nicht in Korinth zu suchen. Paulus hat ja vorher in Athen gepredigt und dort Gläubige gewonnen (Apg. 17, 15 ff.). „Stephanas war also Athener, vielleicht auch nicht, sicher aber war er nicht Korinther." Er hatte sich in den Dienst des Reiches Gottes gestellt, wie es andere schon in Jerusalem gethan hatten (Apg. 6). Die geeignetsten Kräfte hierfür „waren geborene Juden, die in der religiösen Anschauungswelt aufgewachsen waren, an die das Christenthum anknüpfte, und die bemittelt genug waren, auf eine weltliche Berufsthätigkeit verzichten zu können, um sich der Sache des Herrn zu widmen. . . . Stephanas war also wahrscheinlich geborener Jude". Sind Frau und Söhne mitgemeint, so mag jene sich der Armen- und Krankenpflege und weiblichen Seelsorge gewidmet haben. Diese haben den Dienst am Worte versehen als Evangelisten (διδάσκαλοι, προφῆται). Jedenfalls waren sie gewillt und befähigt, den Christen eine geistige Nahrung zu bieten, „die in etwa die Mängel des Glaubenslebens, die in Korinth noch reichlich vorhanden waren, ausfüllte" (S. 118). Ihre Thätigkeit diente ganz von selbst zur Stärkung des Paulinismus. Die officiellen Ueberbringer eines Gemeindebriefes können die Genannten nicht sein, sonst müsste sie Paulus am Anfang seiner Antwort neben den Leuten der Chloë nennen. Eine solche Vertrauensstellung ist auch ausgeschlossen durch die Nothwendigkeit der Mahnung zu ihrer Anerkennung. Hätte man solch ausgesprochene Pauliner abgeordnet, so würde dies bei der Gemeinde eine Anhänglichkeit an Paulus voraussetzen, die im Widerspruch steht mit den Angaben des ersten Briefes. Ihr Erscheinen (1 Kor. 16, 17) ist also nicht das Erscheinen bei Paulus im Auftrag der Gemeinde, sondern ihr Eintreffen

[1] Stephanas, Fortunatus und Achaicus. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte des apostolischen Zeitalters. Neues Jahrb. f. deutsche Theol. IV (1895), 113 ff.

von auswärts in Korinth. Paulus freut sich, „dass ein paar so entschiedene Anhänger in Korinth angekommen sind, um in seinem Sinne den Dienst am Worte zu übernehmen". Bei Abfassung des paulinischen Antwortschreibens waren die korinthischen Anfragen ebenso massgebend wie die Nachrichten der Chloëleute. Beide setzen dieselben Verhältnisse in Korinth voraus. Dann können aber nicht die Meldungen des Stephanas den Paulus beruhigen, während die der Chloëleute ihn beunruhigen. Dies ist jedoch thatsächlich der Fall, also können Stephanas und seine Begleiter nicht die Boten der Gemeinde gewesen sein.

Gegen diese Argumentation ist einzuwenden:

1. Sie fusst auf der Annahme, „Achaia" (1 Kor. 16, 15) sei Achaia im weitern Sinne = ganz Griechenland ausser Macedonien, also die römische Provinz Achaia. Der Beweis hierfür ist jedoch durchaus nicht unanfechtbar. Als Bezeichnung für den Peloponnes steht Achaia Apg. 18, 27; Röm. 15, 26; 2 Kor. 1, 1; 9, 2. Also kann es auch 1 Kor. 16, 15 so stehen. Und dass dies mindestens sehr wahrscheinlich ist, beweist 1 Kor. 1, 16. Dort zählt der Apostel diejenigen unter den Korinthern auf, die er selber getauft hat, auch das Haus des Stephanas. So konnte er sich allerdings schliesslich auch dann noch ausdrücken, wenn er den Stephanas in Athen oder sonstwo getauft hatte. Allein offenbar redet er dort von Thatsachen, die die Korinther ohne weiteres bestätigen mussten und durch Autopsie und nicht bloss vom Hörensagen kannten.

2. Wenn Stephanas, Fortunatus und Achaicus Freunde und Anhänger des Paulus waren, so müssen sie noch nicht ohne weiteres fanatische Pauliner oder gar die Häupter der Pauluspartei gewesen sein. Etwas mehr christliche Liebe und etwas weniger „Paulinismus" im Sinne der Pauluspartei war in diesem Fall recht eigentlich paulinisch, und schliesslich war jeder Parteimann und eben damit in den Augen der andern Parteien ungeeignet für eine Sendung an den Apostel, auch derjenige, dessen ganze Parteirichtung darin aufging, dass er zu keiner der vorhandenen Parteien sich schlagen wollte.

Dass die Anhänglichkeit der Gemeinde an Paulus nicht ganz geschwunden war, beweist die Thatsache, dass die ganze Gemeinde sich über wichtige Punkte bei ihm Raths erholte.

3. Die Aufforderung zur Unterordnung unter Stephanas ist erklärlich, auch wenn er das Vertrauen der Gemeinde genoss; denn Paulus hatte den Korinthern gegenüber manchen Wunsch und manchen Befehl, dessen Erfüllung sich noch nicht ohne weiteres von selber verstand, selbst wenn sein Ueberbringer das allgemeine Vertrauen im vollen Masse besass. Misstrauen gegen den Ueberbringer eines Befehls ist nicht der einzig denkbare Grund für Missachtung desselben.

4. Die wichtigste Nachricht, welche die Chloëleute brachten, war die über das Parteigetriebe. Stephanas konnte dasselbe sicherlich nicht läugnen, wohl aber konnte er den Apostel auch wieder auf manche Lichtseiten am korinthischen Gemeindeleben aufmerksam machen. Er mochte gerade infolge seiner autoritativen Stellung und seiner hingebenden und umfassenden Thätigkeit im Dienst der Gemeinde und der daraus resultirenden genauern Kenntniss des einzelnen selbst die Schäden in der Gemeinde etwas ruhiger und eben damit richtiger und für Paulus erträglicher beurtheilen, als die Chloëleute. So konnte er den Paulus in etwas beruhigen.

5. War Stephanas wirklich der Bote der Gemeinde an Paulus, so hatte dieser doch nicht nöthig, ihn neben den Chloëleuten als Gewährsmann zu nennen für das Parteiwesen. Die Gemeinde konnte letzteres nicht in Abrede ziehen, obgleich sie in ihrem Schreiben über dasselbe vollständig geschwiegen hatte. Es genügte deshalb, diejenigen zu nennen, die ihm die hauptsächlichste Kunde hiervon gebracht hatten, und das waren die Chloëleute.

6. Stephanas kann recht wohl nach den Chloëleuten in Ephesus angekommen sein. Aus dem zweiten Korintherbriefe lässt sich der Beweis nicht erbringen, dass kein Umschwung erfolgt sei. Es lässt sich nicht läugnen, dass derselbe „eine sich steigernde Zuspitzung der Schwierigkeiten beweist“ (S. 115), bloss darf man nicht übersehen, dass die Haupt-

schwierigkeiten auf einem andern Gebiete liegen als im ersten Briefe.

7. Die jüdische Abstammung des Stephanas lässt sich ebensogut bestreiten als behaupten.

8. Der Zusammenhang weist nicht auf eine Einwanderung des Stephanas in Korinth hin. Allerdings soll Paulus und Timotheus nach Korinth kommen, und von Apollo hätte der Apostel Paulus dasselbe gewünscht; man könnte deshalb versucht sein, die παρουσία (1 Kor. 16, 17) auch als Eintreffen in Korinth von auswärts zu deuten. Allein V. 13 und 14 verbieten dies. Sie fassen in fünf energischen Imperativen „ohne äussere Verbindung oder Beziehung zum unmittelbar Vorhergehenden das ganze Wesen des Christenstandes kurz und kraftvoll zusammen" (Mr.-Hnr.), und ein Zurückgreifen auf den schroff unterbrochenen Gedankengang von V. 1—12 wäre nur denkbar bei heftiger Erregung. Eine solche liegt hier jedoch nicht vor.

9. Die Lemmesche Fassung der παρουσία zerreisst den Zusammenhang zwischen V. 17 und 18. Stephanas und seine Genossen sind für die Korinther ergänzend eingetreten, haben an Paulus „gut gemacht, was die Korinther nicht konnten" (Wzs.). Wodurch sie dies gethan, zeigt der folgende Vers (γάρ). Sie haben seinen und ihren (der Gemeinde) Geist erquickt. War das beruhigende Bewusstsein, „dass ein paar so entschiedene Anhänger ... in Korinth angekommen sind", eine Erquickung für Paulus, so war es dies nicht auch schon für die ganze Gemeinde, zumal bei dem herrschenden Parteigetriebe. Vielmehr hätten Apollonier, Kephaiten und Christiner — vorausgesetzt, dass Stephanas, Fortunatus und Achaicus enragirte Pauliner waren, wie Lemme annimmt — von ihrem Eingreifen zu fürchten gehabt und sich für eine derartige Erquickung zum voraus bedankt. Das τὸ ὑμῶν ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν kann nicht darin bestehen, dass die Ankömmlinge durch die geistige Nahrung, die sie den Korinthern zu bieten befähigt und gewillt waren, die Mängel des korinthischen Glaubenslebens ausfüllten; denn dies wäre die ganze, zum guten Theil erst zu erhoffende und in einer Menge von

Einzelacten sich vollziehende Thätigkeit des Stephanas, Fortunatus und Achaicus. Der Aorist ἀνεπλήρωσαν aber setzt eine einmalige und ein für allemal abgeschlossene Handlung voraus. Ohnehin wäre jene Ergänzung dem Erfolge nach bisher wenigstens eine sehr unvollständige[1] und die daraus sich ergebende Erquickung angesichts der schweren Mängel in Korinth eine sehr fragliche. Der Lemmeschen Deutung stehen also gewichtigere Bedenken gegenüber als den von ihm bekämpften Auffassungen.

§ 5. Die Gemeindeversammlung.

Unter der Gemeindeversammlung haben wir die Zusammenkunft der Gemeindeglieder am selben Ort zum Zweck der Berathung, der Belehrung und des eucharistischen Gottesdienstes zu verstehen. Wann und wie oft eine solche stattfand, ist auf Grund der beiden Korintherbriefe schwer zu sagen. Man könnte an eine Entwicklung ähnlich der in Jerusalem denken und tägliche Versammlungen annehmen (Apg. 2, 46; 5, 42). Allein das Verhältniss zum Tempel war ein völlig einzigartiges, und von der in Jerusalem geübten Art der Gütergemeinschaft haben wir in Korinth keine sichern Spuren. Die Armen und Sklaven, welche die Majorität bildeten, hätten schwerlich Tag für Tag abkommen können, und eine Vorschrift, wie etwa die bei Ignatius[2], jedem Säumigen mit Namen nachzuforschen, wäre undurchführbar gewesen.

Die Stelle 1 Kor. 16, 2 könnte die Annahme einer regelmässigen Versammlung am Sonntag nahelegen, und Apg. 20, 7

[1] Aehnliche Bedenken stehen der Argumentation Clemens (Chronologie S. 221) entgegen. Nach ihm kam zuerst der Gemeindebrief an, dann Stephanas und füllte den Mangel der Gemeinde aus, dann die Leute der Chloë und meldeten die Erfolge des Stephanas in Korinth. Diese Erfolge können bloss in einer Besserung der Gemeinde bestanden haben. Von einer solchen weiss aber der erste canonische Brief nichts. Also fällt der Beweis für die Priorität der Ankunft des Stephanas. Gegen Clemens Bestreitung der Möglichkeit einer officiellen Sendung des Stephanas gilt das oben unter 4 und 5 Gesagte.

[2] Ad Polyc. 4, 2.

dürfte ihr zur Stütze dienen. Doch darf nicht übersehen werden, dass dort nicht direct die Rede ist von einer Versammlung (Godet), sondern nur von einem privaten Beiseitelegen des Beitrags für die Urgemeinde, und dass also aus der Stelle höchstens eine besondere Hochhaltung des ersten Wochentags und damit erst indirect eine besondere Heiligung durch feierlichen Gottesdienst folgt. Auch aus Apg. 20, 7 lässt sich noch keine allgemeine Sonntagsfeier ableiten. Es kann zunächst ein localer Gebrauch gewesen sein. Selbst die Möglichkeit wäre denkbar, dass die Gemeinde sich in jenem Fall lediglich dem Paulus zuliebe versammelt hätte, da er am folgenden Morgen abreisen wollte. Doch weisen die zahlreichen Berichte der apostolischen Väter und der Apologeten über die feierliche Begehung des Sonntags[1] zurück in die eigentliche apostolische Zeit.

Man hat zweierlei Versammlungen statuirt[2]. Sie lassen sich kurz bezeichnen als Versammlung zum Wort und Versammlung zum Mahle. Die Gründe, auf die man sich dabei stützt, sind folgende:

Es lässt sich „schwer vorstellen, wie das Herrenmahl nach 1 Kor. 11 und die ganze Fülle der Mittheilungen und Vorträge nach Kap. 14 in einer und derselben Zusammenkunft Raum finden sollen".

Plinius berichtet eine Versammlung zum Zweck des Lobes und eine andere zum Zweck des Mahles[3].

Die Versammlung 1 Kor. 11, 33 ist eine solche εἰς τὸ φαγεῖν, die 14, 26 eine solche, wo jeder in seiner Art etwas zur Erbauung und Belehrung beiträgt und ein Mahl nicht erwähnt wird.

Es gibt Versammlungen, bei denen auch die ἰδιῶται und

[1] Didache 14, 1. Ignat., Magnes 9, 1. Barnab. 15, 9 und die Erklärung bei Funk l. c. p. 48, Anm., und Wieseler, J. d. Th. 1870 S. 606 ff. Justin., Apol. I, 67. Tertull., De orat. 23. Euseb., H. E. 4, 23. Zum Ganzen Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 94.

[2] Wzs. a. a. O. (2. Aufl.) S. 568 ff. Schmiedel S. 132.

[3] Ep. X, 97

ἄπιστοι anwohnen dürfen (1 Kor. 14, 16—19)[1], was doch auf die Versammlung zum Herrenmahl absolut nicht passt[2].

Was den zuletzt geltend gemachten Grund betrifft, so ist allerdings im Hinblick auf die später geübte, übrigens aus den paulinischen Briefen nicht zu erhärtende Praxis nicht anzunehmen, dass dem eucharistischen Gottesdienst oder auch nur den Liebesmahlen solche hätten anwohnen dürfen, die dem Christenthum noch nicht völlig beigetreten waren oder bloss aus Neugierde oder gar in böswilliger Absicht erschienen. Allein es liess sich einfach dadurch abhelfen, dass man die Unberufenen nach Beendigung des didaktischen Gottesdienstes entfernte, wie dies für die folgende Zeit ausdrücklich bezeugt ist[3].

Der Unterschied zwischen 1 Kor. 11, 33 und 14, 26 in der Bezeichnung bedeutet nicht auch ohne weiteres einen solchen der Sache nach. Der Apostel beabsichtigt an den fraglichen Stellen keineswegs eine eigentliche Zweckangabe für die Versammlungen, von denen er redet. Das eine Mal hat er ziemlich ausführlich vom Genuss der eucharistischen Speise, das andere Mal von den (hauptsächlich der Belehrung dienenden) Geistesgaben gesprochen, und deshalb kann er die Versammlung nach der Thätigkeit benennen, die eben noch im Vordergrund der Erörterung stand, ohne dass dies die einzige Thätigkeit sein müsste.

Die Stelle bei Plinius erlaubt nicht ohne weiteres einen Analogieschluss von Bithynien auf Korinth und von jener Zeit

[1] ἰδιώτης nach dem Sprachgebrauch der Cultverbände = der Fremde, hier wegen des 14, 23 folgenden ἄπιστοι = der schon halb Gewonnene. Heinrici, Z. w. Th. 1876 S. 496. 512. Schmiedel S. 146. An einen Einfluss der Mysterien (Carman, The New Testament use of the Greek mysteries, The Bibliotheca Sacra, Oct. 1893 p. 613 ff.) ist in dieser Zeit sicherlich noch nicht zu denken (Anrich a. a. O. S. 143 ff.), obgleich man sich der Aehnlichkeit bald bewusst wurde (Justin, Apol. 1, 66). Das Material über die Mysterien bei Lobeck, Aglaophamus. 1829.

[2] Zur Literatur über Arcandisciplin vgl. Huyskens, Zur Frage über die sogen. Arcandisciplin, 39. Jahresber. über das Realgymnasium zu Münster 1891.

[3] Didache 9, 5. Justin, Apol. 1, 66.

auf die Mitte des ersten Jahrhunderts. Mit dem gleichen Recht kann man auf die schon genannten Angaben Justins aus einer allerdings etwas, aber doch nicht viel spätern Zeit verweisen, wo Unterweisung und Mahl organisch miteinander verwachsen sind.

Der gewichtigste Grund ist der an erster Stelle genannte. Es erscheint in der That fraglich, ob sich die Berathung der Gemeindeangelegenheiten, die sich bei den herrschenden Zerwürfnissen notorisch nicht immer glatt abwickelte, die überströmenden Aeusserungen der Fülle des Heiligen Geistes, in denen man sich gegenseitig — selbst ohne Unterschied der Geschlechter — zu überbieten suchte (1 Kor. 12, 8—11; 14, 26. 34), das Liebesmahl, bei dem der eine jetzt, der andere später anfing, und das eigentliche Abendmahl mit seinen Gebeten und Ceremonien — ob sich all dies in eine Versammlung zusammendrängen lasse. Doch ist zu bedenken, dass eine scharfe Trennung beider Versammlungen schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil die Lehrvorträge, Ermahnungen und Unterweisungen, wie sie in der einen vorkamen, die beste Vorbereitung für den Empfang des Abendmahls waren, und ganz ohne alle Ermahnung und eventuell auch Warnung können wir uns selbst eine Versammlung allein zum Zweck des Mahles nicht denken. Schon die ausdrücklich angeordnete Selbstprüfung macht eine Warnung wahrscheinlich (vgl. 1 Kor. 11, 28), und 1 Kor. 11, 26 ist ausdrücklich eine Erwähnung des Todes Jesu constatirt.

Zu ausgedehnt wurde deshalb die Feier noch nicht. Soviel sich aus den Korintherbriefen und dem Berichte Justins ersehen lässt, bewegte sie sich noch in den allerprimitivsten Formen und beanspruchte deshalb auch nicht viel Zeit. Aehnlich verhält es sich mit den Agapen. Sie dienten ja nicht der Sättigung. Wen hungerte, der sollte daheim essen (1 Kor. 11, 34). Ihr Zweck war bloss, die Einheit, Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller vor Gott zu bekunden. Auch ist es dem Apostel sichtlich darum zu thun, die Zahl der charismatischen Vorträge einzuschränken (1 Kor. 14, 27. 29) und

die Dauer abzukürzen (1 Kor. 14, 30). Besonders lange mögen diejenigen, welche nicht mit Suspendirung aller natürlichen Kräfte und Anlagen erfolgten, ohnehin nicht gedauert haben. Denn was der gemeine Mann von der Galeere, Werkstätte oder Sklavenstube über die Geheimnisse und die Grundwahrheiten des Christenthums zu sagen wusste, das mochte wohl bald erschöpft sein. Die Annahme einer Trennung zwischen Versammlung zum Wort und zum Mahle ist also nicht einwandfrei.

Für eine enge Verbindung beider lässt sich vielleicht auch noch auf folgenden Punkt hinweisen. Die Missbräuche beim Mahle erklären sich auf diese Weise am einfachsten. Die bei den Zusammenkünften zu Tage tretenden σχίσματα und αἱρέσεις können Aeusserungen der Spaltung der Gemeinde in die bekannten vier Parteien sein, so dass man sich je nach dem Parteistandpunkt separirt. Aber dann dürfte man doch wohl annehmen, dass diese σχίσματα auch im Abschnitt über die Parteiungen gerügt würden, was nicht der Fall ist. Es bleibt also noch die andere Erklärung offen, dass jene Meinungsverschiedenheiten erst in der Versammlung selbst sich bilden und zum Austrag kommen. Sicherlich geschieht dies aber vor dem Mahle, denn die αἱρέσεις sind ja die Ursache der in V. 21 gerügten Missbräuche, müssen dem Mahle also vorangehen. Es muss somit eine Discussion in irgend einer Form stattgefunden haben. Hier bildeten sich die Gegensätze aus oder platzten aufeinander. In der Erbitterung ging der eine weg und setzte sich zum Mahle, ohne auf den andern zu warten, und die Verstimmung waltete auch noch ob bei der eigentlichen Communion. Das hiess nun freilich nicht mehr Herrenmahl halten (1 Kor. 11, 20), und die Folgen traten bald zu Tage (1 Kor. 11, 30).

Der Zutritt zu den Versammlungen scheint so ziemlich freigegeben gewesen zu sein. Er war denen nicht verwehrt, die zum Christenthum hielten, aber noch nicht förmlich in dasselbe aufgenommen waren (1 Kor. 14, 16), und selbst Ungläubige fanden sich ein (1 Kor. 14, 23). Die Berechtigung

zur vollen, activen Theilnahme aber erhielt man erst durch den definitiven Eintritt in die Gemeinde: durch den Empfang der heiligen Taufe. Wie hoch man das durch diesen Act erlangte Glück zu schätzen wusste, geht daraus hervor, dass allem nach Einzelne sich stellvertretend das Sacrament spenden liessen für solche, welche sich auf dasselbe vorbereitet hatten, aber gestorben waren, noch ehe sie hatten getauft werden können (1 Kor. 15, 29). Wir haben also in Korinth eine Todtentaufe [1].

[1] So Ambrosius, Erasmus, Thomas, Bisping, Maier, Meyer, Heinrici, Rückert, Billroth, Heydenreich, Weizsäcker u. a. Bezeugt ist uns die Sitte durch Chrysostomus (Hom. 40 zu 1 Kor.), Epiphanius (Haer. 28, 6) und Tertullian (De resurr. 48; Adv. Marc. 5, 10). Andere glauben, einen solchen Missbrauch hätte der Apostel nicht dulden dürfen, und suchen eine andere Erklärung. Olshausen (S. 691): nach Röm. 11, 12. 25 sei eine bestimmte Anzahl von Gläubigen nöthig, damit die Parusie und mit ihr die Auferstehung erfolgen könne. Lasse sich also jemand taufen, so geschehe dies „zum Besten" der Verstorbenen, weil dadurch die Auferstehung näher rücke. In diesem Sinne wäre jede Taufe eine solche zum Besten der Todten; dem ganzen Wortlaut nach handelt es sich aber hier um eine vereinzelte Erscheinung. Estius, Epiphanius u. a. constatiren hier einen Fall von baptismus clinicorum = baptismus . . . ad hoc, ut baptismus iis prosit eo tempore, quo praesenti e vita defuncti erunt (Estius p. 744). Das kann aber nicht ὑπὲρ τῶν νεκρῶν heissen. Ewald u. a. nehmen eine Taufe über den Gräbern der Todten an. Das widerspricht jedoch der altchristlichen Taufpraxis. Theophylakt, Oecumenius, Flatt u. a. deuten die Stelle auf eine Taufe „mit Rücksicht auf den todten Jesus" (Flatt S. 377) = um mit ihm und den seligen Verstorbenen vereinigt zu werden. Das gälte wieder von jeder Taufe. Aehnlich ist es mit der hieronymianischen Fassung: in Leiden versenkt werden in der Hoffnung auf die dereinstige Seligkeit bei Jesus und seinen todten Verehrern. Thomas anerkennt die Möglichkeit einer Taufe für die Verstorbenen und einer Taufe pro mortuis = pro peccatis abluendis. Hoffmann ändert die Interpunction und liest: ἐπεὶ τί ποιήσ. οἱ βαπτ. ὑπ. τ. νεκρ., εἰ ὅλ. νεκρ. οὐκ ἐγείρ.; τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν. Dies würde dann heissen: „Wenn diejenigen, welche vermöge der Sünde im Tode liegen, mit ihren Sünden einem völligen Tod anheimfallen, aus welchem es kein Erstehen gibt, so werden die, welche sich taufen lassen, in ihrem Christenstand keinen Grund finden, etwas für sie zu thun, das ihnen aus dem Tode hülfe, in welchem sie liegen." Die Erklärung modificirt sich also, je nachdem man βαπτίζεσθαι buchstäblich oder übertragen, ὑπέρ = „über" oder „anstatt" oder „zu Gunsten" und νεκροί = „Todte" bezw. „Leichname" oder „geistig Todte, Todsünder" fasst. Es liegt nun jedenfalls kein Grund vor, von der buchstäblichen Bedeutung des βαπτίζεσθαι

Zum Wort konnte sich jeder melden, und von dieser Möglichkeit wurde ausgiebig Gebrauch gemacht. Die Fülle neuer Wahrheiten, die der Gemeinde aufgegangen, die unvermeidlichen Auseinandersetzungen zwischen dem alten und dem neuen Glauben, die Umsetzung der christlichen Grundsätze in die Praxis mit ihrer ganzen bunten Mannigfaltigkeit und dazu noch die griechische Redefreudigkeit und jüdische Zungenfertigkeit, die heilige Begeisterung und das übernatürliche Licht, die sich mit dem Gnadenreichthum des Heiligen Geistes über die Gemüther ergossen hatten: alles das brachte ein Leben in die Gemeinde und ihre Versammlungen gleich einem sprossenden, blühenden Frühlingstag. Jeder hatte einen Psalm, eine Unterweisung, ein ekstatisches Wort, eine Offenbarung, eine Auslegung, und alle diese bunten Ausstrahlungen des neu aufgegangenen Lichtes sollten sich wieder sammeln und verbinden zu dem einen Ziel- und Endpunkt: die Geister zu erleuchten, die Herzen zu erwärmen, die Gemeinde zu erbauen (1 Kor. 14, 26). Die Grundlage für den didaktischen Gottesdienst bildeten wohl die heiligen Schriften und die in der Erinnerung niedergelegte Predigt der Gründer der Gemeinde. Zwar wird in unsern Briefen nichts berichtet von einer regelmässigen Schriftlesung, aber wohl nur deswegen

abzugehen. Ueber die locale Fassung von ὑπέρ ist bereits gehandelt. νεκρός = Christus zu verstehen, hat man kein Recht, und die Taufe wird nicht gespendet ὑπὲρ Χριστοῦ, sondern εἰς Χριστόν. Ferner sind verboten alle jene Auslegungen, bei denen eine Deutung des Vorgangs in Korinth auf jede Spendung der Taufe möglich ist. Eine eingehende Widerlegung Hoffmanns siehe bei Meyer (6. Aufl.) S. 442. Es bleibt keine andere Auffassung möglich als die wörtliche, und man braucht sich nicht gegen dieselbe zu sträuben. Der Vorgang bedeutet freilich einen von den Vätern später oft gerügten Missbrauch. Allein der Apostel billigt ihn auch nicht, sondern benutzt ihn bloss als Widerlegung der Zweifel an der Unsterblichkeit aus der Anschauung von Gemeindeangehörigen heraus. Im ganzen Tenor der Stelle liegt eine Missbilligung dieser immerhin singulären Erscheinung (Ambrosius, Erasmus, Heinrici, Schmiedel), zu deren Erklärung man wohl auf die Anwendung der von den Orphitelesten angebotenen Sühnemittel auch für Verstorbene verweisen darf; vgl. Plato, Polit. 346b; Anrich S. 22 und Heinrici zu der Stelle.

nicht, weil sich keine Missbräuche an dieselbe angehängt hatten. Man muss sie schliesslich doch annehmen, wenn man bedenkt, welch eingehende Kenntniss des Alten Testamentes bei den Korinthern vorausgesetzt ist. Mit besonderer Sorgfalt scheint der Beweis für die Messianität Jesu aus den alten Propheten geführt worden zu sein. Vielleicht wurden auch die apostolischen Briefe wiederholt verlesen (1 Kor. 5, 9. 2 Kor. 1, 13; 10, 9—11). Das verlesene Gotteswort bildete den natürlichen Anknüpfungspunkt für den Vortrag, und an diesen mag sich eine Discussion angeschlossen haben. Demnach kann man sich etwa folgendes Bild vom Gottesdienst in Korinth machen [1].

Er wurde wohl eröffnet durch ein Gebet, das sich schwerlich an eine bestimmte Formel hielt, sondern von jedem gesprochen werden konnte, wie es ihm der Geist Gottes eingab (1 Kor. 11, 4 ff.; 14, 26). Daran mag sich der didaktische Theil geschlossen haben mit dem λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως, den Unterweisungen über das praktische Verhalten, Prophetie und Glossolalie. Doch steht es nicht ausser Zweifel, ob die Aufzählung 1 Kor. 14, 26 sich genau an die Reihenfolge der Gottesdienstordnung hält. Man wird wohl lieber umstellen und die προσευχή an den Anfang, das Lob- und Dankgebet aber an den Schluss setzen.

Der zweite Theil schliesst in sich die Agape und die eigentliche eucharistische Feier. Die Agapen sind gemeinsame Mahlzeiten, zu denen jeder nach Können einen Beitrag an Speisen mitbrachte. Gehoben und verklärt sind sie durch den Geist der Wahrheit, der sich eben erst mitgetheilt, und durch den Geist der Liebe und das Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gleichheit, welche sie ins Dasein gerufen [2].

An die Agape schloss sich das heilige Abendmahl an. Der Ritus bei demselben war wohl genau der, welchen

---

[1] Wzs., A. Z. 576 ff.; vgl. auch Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870; Sacramente S. 194 ff.

[2] Ueber den palästinensischen Ursprung der Agapen s. P. Sabatier, La Didache (1885) S. 103 ff. F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristenthums I (1893), 228 ff. 288 ff.

der Herr bei der Einsetzung inaugurirt hatte. Darum ruft der Apostel der Gemeinde denselben wieder ins Gedächtniss zurück. Dass er damit sich zum Glauben an die reale Gegenwart bekennt und diesen Glauben bei der Gemeinde voraussetzt, darüber war man einig bis zur Reformation. Für die Richtigkeit dieses Glaubens lassen sich aus dem 1. Korintherbrief folgende Gründe anführen [1]:

Die Typen aus dem Heidenthum und Judenthum in 1 Kor. Kap. 10 lassen ahnen, dass wir im Neuen Bunde etwas der dort genannten geistigen Speise und den dort berührten Opfermahlen Analoges und, entsprechend dem Verhältniss zwischen Altem und Neuem Bund, über dieselben Erhabenes erwarten dürfen. Ist Christus nicht real gegenwärtig, so steht die Erfüllung weit hinter den Vorbildern zurück.

Die Worte 1 Kor. 11, 24 besagen, genommen so wie sie lauten, dass das, was Christus den Seinen bot, sein Leib und sein Blut war.

In diesem Sinne verstand sie sicherlich der Apostel, denn er sieht im unwürdigen Genuss eine Versündigung nicht etwa allgemein an Christus oder an seinem Tode, sondern eine Schuld an seinem Leibe und Blute (ebd. 11, 27. 29), und in den vielen Krankheits- und der auffälligen Anzahl von Todesfällen in der Gemeinde erkennt er eine Strafe für die unwürdige Communion (ebd. 11, 30). Verglichen mit andern Verfehlungen, stände aber die Strafe in keinem Verhältniss zur Sünde, wenn es sich bloss handeln würde um „symbolische Erinnerungszeichen, vor denen man um der durch sie ausgedrückten Sache willen Ehrfurcht haben muss, wie anderwärts z. B. vor einem obrigkeitlichen Siegel“ [2].

Der Einwand, an Mittheilung des irdischen oder des verklärten Leibes Jesu könne nur gedacht werden „bei Ignorirung der Thatsache, dass Jesus noch leiblich gegenwärtig war“ [3],

[1] Vgl. hierzu auch Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche (Freiburg 1893) S. 326 ff.

[2] Schmiedel S. 135. [3] Ebd. S. 134.

fällt für die Zeit nach der Auferstehung in sich zusammen. Jede Verflüchtigung der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist also unpaulinisch.

Der wichtigste und gnadenreichste Theil der ganzen heiligen Handlung für den Einzelnen war der Empfang der heiligen Gestalten. Damit die Gefahr des unwürdigen Empfangs ausgeschlossen würde, war oder wurde doch eine Selbstprüfung über Würdigkeit oder Unwürdigkeit angeordnet (ebd. 11, 28), und in ihr dürften die Anfänge der später bezeugten Exomologese[1] zu erblicken sein. In welcher Form sie sich vollzog, ob spontan oder auf eine besondere Mahnung hin, ob frei oder nach einem gewissen Schema, das lässt sich für diese Zeit nicht mehr bestimmen.

Spuren liturgischer Formeln lassen sich vielleicht noch nachweisen in den aramäischen Ausdrücken 1 Kor. 16, 22[2]. Ob dieselben aber schon in so früher Zeit gesprochen wurden im Augenblicke des Herzutretens zur Abendmahlsfeier[3], lässt sich auf Grund der Stelle in der Didache[4] allein noch nicht constatiren. 1 Kor. 16, 20 und 2 Kor. 13, 13 mögen Segensformeln sein. Das Amen schloss die Rede und war wohl zugleich die Antwort der Hörer auf dieselbe[5] (1 Kor. 14, 16).

Dritter Abschnitt.

Die Geistesgaben.

§ 6. Wesen und Bedeutung der Charismen im allgemeinen.

Das sprechendste Bild vom Wirken des Geistes, den der Herr den Seinen als Tröster und als Ersatz seiner eigenen Gegenwart verheissen, entrollt sich vor uns in dem Abschnitt

[1] Didache 4, 14; 10, 6; 14, 1. [2] Wzs., A. Z. S. 602.
[3] Wzs. a. a. O. [4] Didache 10, 6.
[5] Wzs., A. Z. S. 604.

über die Charismen 1 Kor. Kap. 12[1]. In ihnen wirkte derselbe Geist, der sich am ersten christlichen Pfingstfeste mit Sturmeswehen und Flammenschein der jungen Gemeinde mitgetheilt hatte, der Heilige Geist, das Lebensprincip des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist (1 Kor. 12, 13). Er erfasste die Glieder mit elementarer Gewalt, und bald frei schaffend, bald anknüpfend an das Substrat natürlicher Begabung, befähigte er sie zu Leistungen, welche das Niveau menschlichen Könnens weit überstiegen. Die Versuche, jene Erscheinungen rein natürlich zu erklären, widersprechen direct den Angaben der Heiligen Schrift (1 Kor. 12, 4—11), welche dieselben auf den Heiligen Geist als ihren Urheber zurückführt. Sie sind aber auch verfehlt in sich selber. Wenn z. B. Eichhorn meint, der eine werde befähigt „zu einem netten, zierlichen Religionsvortrag, λόγος σοφίας, weil er schon vorher seinen Scharfsinn geübt hatte, . . . ein anderer zu einem zwar verständlichen, aber begeisterten Vortrag (προφητεία), weil er vorhin schon Anlagen zu einem begeisterten Vortrag hatte, . . . ein anderer zu verschiedenen hohen, mit unverständlichen Worten verbundenen Entzückungen, γένη γλωσσῶν, weil es ihm vorhin schon bei einer feinern oder schwächern Organisation leicht war, in Ekstasen zu gerathen“ u. s. w., oder wenn Hegel, Schrader, Nösselt u. a. in den Charismen nur natürliche Begabung sehen, so darf man doch fragen: Wie viele von den Sklaven, Handwerkern und Handelsleuten, die das Gros der Gemeinde bildeten, mögen sich vorher „eines zierlichen, netten“ Vortrags beflissen haben? Wie viele mögen feiner oder schwächer organisirt gewesen sein oder die Gabe des Vortrags gehabt haben? Man könnte ja allerdings die Träger jener Gaben unter den Gebildeten suchen. Dafür fehlt aber im Texte jeglicher Anhaltspunkt. Die letzte Ursache der Charismen ist die freie Wahl des Heiligen Geistes, der jedem zutheilt, wie er will

[1] Vgl. dazu Englmann, Von den Charismen im allgemeinen und von dem Sprachen-Charisma im besondern. Regensburg 1848. Ebenda die Literatur bis 1848. Hilgenfeld, Die Glossolalie in der alten Kirche. 1850. Weitere Literatur s. u.

(1 Kor. 12, 11). Die natürliche Anlage mag ja wohl der Anknüpfungspunkt hierfür gewesen sein, und auf diese Weise mag sich der Unterschied in der Austheilung erklären (1 Kor. 12, 28—31); aber alles ist damit noch nicht erklärt, sondern etwas Auffälliges, Wunderbares bleibt immer noch übrig. Sonst würde der Apostel 1 Kor. 14, 5 geradezu etwas Unmögliches verlangen, wenn er schreibt: „Ich will, dass ihr alle Zungen redet, mehr aber, dass ihr weissaget", denn schwerlich war jeder Einzelne zu einem „netten, zierlichen Vortrag" oder zu einem „begeisterten Religionsvortrag" veranlagt. Wir haben also in den Charismen ausserordentliche Gnadengaben des Heiligen Geistes, welche einzelnen Gliedern der Kirche zur Förderung des kirchlichen Gesamtwohls verliehen werden [1]. Der Träger der Charismen ist ein Werkzeug in der Hand des Heiligen Geistes, aber kein willenloses Werkzeug, sondern der subjectiven Thätigkeit und Selbstbestimmung bleiben bis zu einem gewissen Grade ihre Rechte gewahrt. Es ist Sache des privaten Eifers, sich der einen oder andern Gabe mehr zu befleissigen (1 Kor. 12, 31; 14, 1), und es steht in der Gewalt des Einzelnen, der in ihm sich äussernden übernatürlichen Macht Einhalt zu gebieten (1 Kor. 14, 30 ff.). Unter sich sind sie sehr verschieden, und ihre Aeusserungen sind sehr mannigfaltig (1 Kor. 12, 8. 12 f. 28—30; 14, 26 [2]). Sich durch die stattliche Anzahl von Dispositionen hindurchzuschlagen, die man in die Charismenreihe bei Paulus hineinzubringen versucht hat, lohnt sich nicht [3] und ist auch durch den Text nicht geboten [4], da die verschiedenen Aufzählungen sich nicht genau decken

[1] Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2. Aufl.), Art. „Charismen". Aehnlich Bisping, Olshausen, Meyer, Heinrici, Cremer.

[2] Eine ähnliche Aufzählung Eph. 4, 11, wo die der betreffenden Gabe entsprechende Stellung des Trägers aufgeführt ist, und Röm. 12, 6 ff., wo auch das προίστασθαι genannt wird. Eine begeisterte Schilderung bei Cyrill von Jerusalem (Cat. XVI, n. 12. 22).

[3] Vgl. de Wette. Eine Uebersicht über dieselben bei Englmann S. 85 ff. Ein Canon von neun Charismen und Congruenzgründe hierfür Thomas, S. th. 1, 2, q. 111, a. 4.

[4] So auch Schmiedel S. 136 f.

und der Apostel im Fluss der Rede nicht peinlich abzuwägen pflegt, wie er die Ausdrücke am passendsten gruppiren könnte. Damit ist eine engere Beziehung zwischen einzelnen Gaben noch nicht ausgeschlossen.

Ihre Berechtigung bemisst sich nicht nach dem Aufsehen, das sie machen (1 Kor. 12, 22 f.), sondern nach dem Grade der Nützlichkeit für das allgemeine Wohl (1 Kor. 12, 7). Die οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας (1 Kor. 14, 12. 26) ist ihr letzter Zweck. In ihr liegt ihre Bedeutung, und diese war für die junge Gemeinde nicht gering. Sie konnten ihr einigen Ersatz bieten für den Glanz der heidnischen und jüdischen Culte, denen sie entsagt hatte. Sie waren eine Bestätigung des Empfanges der Gnadenfülle des Heiligen Geistes, ein mächtiger Antrieb zu hingebendem Wirken im Dienste des Ganzen, ein Bindemittel für die im Christenthum vereinigten disparaten Elemente. Einige waren ausserdem eine willkommene Hilfe in zeitlichen Anliegen, andere eine nicht zu unterschätzende Nachhilfe und Ergänzung für die anfangs mangelnden oder mangelhaften Lehrkräfte. Für die Nichtchristen aber waren sie ein Handweiser auf den Weg zur Wahrheit und zum Heile.

§ 7. Die Geistesgaben im einzelnen.

Λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως unterscheiden sich nicht wie Theorie und Praxis, denn diese Scheidung entspricht der begeisterten Rede nicht[1]. In dem Begriff von γνῶσις steht das theoretische Moment in Stellen wie Röm. 15, 14. 1 Kor. 1, 5 sicherlich im Vordergrund, aber andererseits bei σοφία ebenso in 1 Kor. 1, 17. Eph. 1, 17.

Ein Fingerzeig für die richtige Deutung ist gegeben in Röm. 15, 14. 1 Kor. 13, 8. Dort gibt der Apostel seiner Ueberzeugung Ausdruck, die Römer seien πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν. Letzteres ist wohl eine Folge von ersterem, und sonach gehörte es mit zum Begriff und Wesen der γνῶσις, dass sie sich belehrend, mahnend,

[1] Meyer gegen Storr, Flatt, Neander, Billroth, Olshausen etc., ähnlich Schmiedel.

warnend mittheilt. Dies setzt ein tieferes Eindringen in die Wahrheiten, ein Zergliedern, Vergleichen, Verknüpfen derselben durch den menschlichen Verstand voraus. Die Wahrheiten für sich aber sind der durch die Offenbarung uns kundgewordene Inhalt der σοφία θεοῦ, und eine Rede, welche diese Wahrheiten objectiv mittheilt, ist ein λόγος σοφίας[1]. So erklärt sich das charakteristische Unterscheidungsmerkmal dieser Weisheit gegenüber der Weisheit der Mächtigen dieser Welt — sie werden zu nichte (1 Kor. 2, 6) —, wie gegenüber der γνῶσις — καταργηθήσεται (1 Kor. 13, 8[2]. So im wesentlichen auch Heinrici, Ewald, Pfleiderer). Beide Gaben haben das miteinander gemein, dass es sich um ein Aussprechen, ein Mittheilen von Wahrheiten handelt, daher λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως.

Πίστις kann an unserer Stelle nicht fides quae creditur = der Glaubensinhalt sein, wie Röm. 1, 5; 16, 26, sondern nur fides qua creditur, aber als solche nicht die Tugend des Glaubens, wie sie zur Seligkeit jedem nothwendig ist (Hebr. 11, 6); in Korinth ist es ja ein Gnadenvorzug Einzelner (ἑτέρῳ δέ); auch nicht ein Glaubensheroismus, der den einen zu Heilungen, den andern zu Wundern befähigt, da im Texte jede Andeutung einer Unterordnung der ἰάματα etc. unter πίστις fehlt und letzteres nur die genannte Bedeutung hat im Gegensatz zum Kleinglauben[3]. Es ist vielmehr die Fähigkeit, den Gegenstand des Glaubens mit besonderer Energie zu umfassen[4] und als solche allerdings die condicio sine qua non, aber doch nicht die unfehlbar wirkende Ursache der Wundergabe.

Die ἰάματα sind Wunderheilungen mit oder ohne Zuhilfenahme natürlicher Medien (vgl. Apg. 4, 30).

Die ἐνεργήματα δυνάμεων sind ausserordentliche, auf rein natürlichem Wege nicht zu erklärende Leistungen, soweit die-

[1] Nicht mit Unrecht hat man den Apollos einen „Besitzer des λόγος σοφίας", den Paulus einen „Inhaber des λόγος γνώσεως" genannt (Holsten, Das Evangelium des Paulus [1880] S. 371).

[2] Die abweichende Lesart γνώσεις καταργηθήσονται ist wohl eine Assimilation an die vorhergehenden Plurale.

[3] Mr.-Hnr. S. 350. [4] Bisping. Maier.

selben unter den speciell aufgeführten Charismen nicht genannt sind, z. B. Strafwunder (Apg. 5, 10 ff.; 13, 11 ff.), Todtenerweckungen (Apg. 9, 36 ff.) u. a. Die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις bedeuten eine besondere Befähigung für einzelne Hilfeleistungen und die Tauglichkeit für Besorgung der Geschäfte in der Gemeinde.

Die Prophetie ist nicht einseitig und ausschliesslich als Verkündigung des göttlichen Wollens und Wirkens in der Zukunft zu fassen. Dies verlangt auch der klassische Sprachgebrauch nicht (vgl. μουσῶν προφῆται = Dichter [Plat., Phädr. 262d], προφήτης ἀληθείας καὶ παῤῥησίας [Luc., Vit. auct. 8. Gall. 18] und ὁ προφήτης τῶν Πῤῥώνος λόγων [Sext. Empir. p. 227]). Direct dagegen spricht 1 Kor. 14, 22, die Prophetie sei zum Zeichen nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen, und 1 Thess. 5, 20, man solle die Prophetien nicht gering achten. Eine Gabe, welche, wie die Verkündigung der Zukunft, den griechischen Orakeln hätte Concurrenz machen können, hätte neben den ἐνεργήματα δυνάμεων und den ἰάματα den Heiden sicherlich am meisten Achtung eingeflösst. Sie wäre ihnen mindestens so gut als den Christen zum Zeichen gewesen und auch in Thessalonich gewiss nicht gering geachtet worden. Es kann sich also nicht in erster Linie um die Sehergabe handeln. Entscheidend für die richtige Deutung ist 1 Kor. 13, 2: καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν κτλ. Demnach schloss die Prophetie in sich einen Einblick in Geheimnisse. Dazu ergibt sich aus den Anordnungen des Apostels als weiteres Moment die Fähigkeit, auch andere durch den Vortrag in diese Geheimnisse einzuführen zur Erbauung, Ermahnung und Tröstung (1 Kor. 14, 3 f.), und zwar in einer Form, dass keine weitere Auslegung nöthig ist (1 Kor. 14, 5). Sie dringt aber nicht bloss in die Geheimnisse Gottes ein, sondern auch in diejenigen des menschlichen Herzens, so dass der Ungläubige von allen überführt, von allen beurtheilt und offenbar wird, was in seinem Herzen verborgen ist, und dass er, davon überwältigt, „auf sein Antlitz niederfällt, Gott anbetet und bekennt, dass Gott wahrhaftig unter euch (den Christen) ist“ (1 Kor.

14, 24 f.). Liegen die enthüllten Geheimnisse noch in der Zukunft, so haben wir die Prophetie im eigentlichen Sinne. In dieser Weise äusserte sie sich in dem Falle 1 Tim. 1, 18; 4, 14, wo sie die öffentliche Aufmerksamkeit auf die besondere Begabung des Timotheus lenkte und dessen Auserwählung durch Handauflegung zur Folge hatte. Aehnliche Erleuchtungen in zweifelhaften Fällen, wie z. B. Apg. 18, 9, mögen auf dasselbe Charisma zurückzuführen sein. Damit jedoch dem Hörer unter der Maske der Prophetie nicht Producte einer überreizten Phantasie, der bewussten Täuschung oder böser Mächte geboten würden, ging derselben als Controlle die διάκρισις πνευμάτων zur Seite, d. h. wohl die Fähigkeit, unter dem Beistand des Heiligen Geistes sofort zu entscheiden, wessen Geistes Kinder die Offenbarungen seien. Wie nothwendig dieselbe war, zeigt 1 Joh. 4, 1.

Was unter der Gabe der γλῶσσαι, γένη γλωσσῶν, γλωσσολαλία zu verstehen sei, darüber gehen die Ansichten sehr weit auseinander[1]. Um für die Untersuchung über dieselben einen festen Boden zu haben, stellen wir am besten voran, was die Heilige Schrift über dies Charisma sagt.

Unter den Zeichen, welche nach Marc. 16, 17 der Annahme des Glaubens folgen sollen, führt der Herr auch auf: γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς.

Von den Gläubigen in Jerusalem berichtet die Apostelgeschichte (2, 1 ff.), dass sie nach der Ausgiessung des Heiligen Geistes am Pfingstmorgen ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι und die gerade anwesenden Fremdlinge ἤκουσεν εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν.

Im 1. Korintherbrief heisst es über die Glossolalie (Kap. 14), der Zungenredner spreche nicht zu den Menschen, sondern zu Gott, denn niemand höre ihn. Er rede im Geiste Geheimnisse (V. 2). Er erbaue sich selber (V. 4). Der Apostel will, dass alle die Glossolalie üben, mehr aber, dass sie die Prophetie pflegen. Der Prophetie kommt eine grössere Bedeutung zu, als der Glossolalie, wofern keiner die Auslegung dazu gibt, dass

[1] Die einschlägige Abhandlung von Bartmann (Der kathol. Seelsorger, Jahrg. 1897, Heft 9) war mir leider nicht zugänglich.

die Gemeinde sich erbauen kann (V. 5). Im andern Falle nützt der Zungenredner der Gemeinde nichts (V. 6). Es geht bei ihm wie bei einer Flöte oder Zither, die ihre Töne nicht deutlich unterscheiden lässt (V. 7), oder einer Trompete, die nur einen undeutlichen Schall gibt (V. 8). So ist's auch in die Luft gesprochen, wenn man mit der Zunge nicht eine deutliche Rede hören lässt (V. 9). Wer die Bedeutung der Aeusserung nicht kennt, der ist dem Redenden ein Barbar und dieser ihm (V. 11). Deshalb soll der Zungenredner im Interesse der Erbauung der Gemeinde beten, dass er es auch auslegen kann (V. 12. 13); denn beim Beten mit der Zunge betet der Geist, der Verstand aber ist unfruchtbar (V. 14), und der, der am Platze der Unwissenden steht, sagt nicht Amen zu der Danksagung, weil er nichts verstanden (V. 16). Der Unbetheiligte erbaut sich nicht (V. 17). Paulus selber pflegt die Glossolalie mehr als alle (V. 18). In der Gemeinde aber sind fünf Reden mit dem Verstande besser (wegen der Belehrung anderer) als zehntausend Worte mit der Zunge (V. 19). Die Gemeinde soll zusehen, dass sie den Einsprechungen des Herrn in fremden Zungen nicht das Gehör versage (V. 20 f.). Die Zungen sind, im Gegensatze zu der Prophetie, nicht den Gläubigen, sondern den Ungläubigen zum Zeichen (V. 22). Eine Versammlung von lauter Glossenrednern macht auf den Uneingeweihten oder Ungläubigen den Eindruck von Rasenden (V. 23). Beim Zungenreden sollen zwei oder höchstens drei, und zwar der Reihe nach, auftreten, und einer soll die Auslegung vortragen (V. 27). Findet sich kein Ausleger, so soll er still für sich zu Gott reden (V. 28).

Dass die Marcusstelle und der Pfingstbericht wirklich ein Reden in fremden, unerlernten Sprachen annehmen, darüber ist man mehr und mehr einig geworden, und Congruenzgründe für ein solches Wunder, namentlich am ersten christlichen Pfingstfeste, dem Geburtstage der Kirche, lassen sich genug anführen. Die meisten Kirchenväter[1] und einige neuere Er-

[1] Iren., Adv. haeres. V, 2, 1 (vgl. Euseb., H. e. V, 7); III, 17, 2.

klärer[1] übertragen nun dieses ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν auch auf die angeführten Vorgänge in Korinth, da ja der Inhalt der fraglichen Reden — in Korinth προσεύχεσθαι, ψάλλειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν. in Jerusalem λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, μεγαλύνειν τὸν θεόν — sich so ziemlich decke, in der Glossolalie in Korinth offenbar die Marc. 16, 17 gegebene Verheissung erfüllt sei, Paulus den ohne Auslegung Sprechenden einen βάρβαρος nenne und von dem Zungenredner sage, er rede in fremden Sprachen und fremden Lippen[2].

Gegen diese Begründung wendet man ein[3]: 1) Der Vorgang 1 Kor. 14, 2 wäre in all den Fällen unmöglich, wo einer unter den Zuhörern der fremden Sprache mächtig gewesen wäre, deren sich der Glossenredner gerade bediente. 2) 14, 10. 11 werden die γένη φωνῶν ausdrücklich von den γένη γλωσσῶν unterschieden und nur als Analogie derselben angeführt. 3) Der Gegensatz zum Zungenreden, dem Reden τῷ πνεύματι, ist 14, 15 das Reden τῷ νοΐ = in Verstandesthätigkeit, und nicht etwa das Reden in der einheimischen Sprache. 4) Nach 14, 6 liegt die Unverständlichkeit nicht im Idiom, sondern darin, dass das Geredete weder γνῶσις, noch ἀποκάλυψις, noch προφητεία. noch διδαχή enthält. 5) Der Fall 14, 28 wäre undenkbar, da doch jeder sein eigener Interpret hätte sein können. 6) Es würde sich die Ungereimtheit ergeben, Paulus habe im stillen, vor Gott, in fremden Sprachen geredet (14, 18). 7) Paulus hätte die

---

Orig., In Exod. Homil. XIII, 2; In ep. ad Rom. I, 1, 13. Cyrill. Hieros., Cat. XVII, 16. Greg. Naz., Or. 44. Greg. Nyss., Serm. de Spir. s. Chrysost. in 1 Cor. hom. 29, 1; 35, 1. Theodoret, Theophylakt, Oecumenius zu d. St. Tertull., Adv. Marc. 5, 8. Hieron., Ad Marcell. ep. 27; Ad Hedib. ep. 150, c. 9. August., Serm. 267 in die pentec. Leo M., Serm. 75 de pentec. Greg. M. l. 2, hom. 30. Maxim. Turin., serm. 20 de pentec.

[1] Storr, Flatt, Heydenreich, Rückert. Schulthess, De charismat. 1818. Fritzsche, Nov. opusc. p. 302. Bäumlein, Stud. der evang. Geistl. Württemb. VI (1834), 30 f. Osiander. Kling, Th. St. Kr. 1839 S. 487 f. Zinsler, De charism. τοῦ γλ. λαλ. Aug. Vind. 1847. Engelm. Froschhammer, Charismen. 1850. Maier, Die Glossol. des apost. Zeitalters. 1855. Pastoralbl. der Diöcese Münster 1892 S. 135.

[2] Vgl. Maier S. 277 ff. [3] Mr.-Hnr. S. 354 ff.

Sache besprechen müssen „nach Massgabe der Gegenwart oder Nichtgegenwart solcher, welche fremde Sprachen verstanden".

Von diesen Einwänden, so wie sie dastehen, beweist mindestens der erste nichts gegen ein Reden in fremden Sprachen. Er wäre unanfechtbar, wenn die Glossolalie ein klares, ruhiges Reden wäre. Aber das ist sie eben nicht, sondern ein Reden in der Ekstase [1], wo der νοῦς, der Verstand, die Ueberlegung zurückbleibt hinter dem kühnen Flug des durch den Geist Gottes zur Ahnung und Anschauung von Geheimnissen emporgetragenen Geistes (14, 2. 14). Die Väter berücksichtigen diesen Punkt allerdings nicht, allein ihr Stillschweigen erklärt sich leicht aus dem Gegensatz gegenüber den Montanisten, welche behaupteten, Offenbarungen und Ekstasen seien immer nothwendig miteinander verbunden. In Korinth *muss* man ekstatische Erscheinungen annehmen (vgl. 14, 23). Der dort geschilderte Eindruck der Raserei könnte bei den Uneingeweihten an sich allerdings auch hervorgerufen sein durch das Durcheinanderreden der ganzen Gemeinde. Allein der folgende Vers zeigt, dass jener Eindruck lediglich durch den Inhalt und die Art der Glossolalie hervorgerufen ist. Denn bei der Prophetie ist ja gleichfalls ein Durcheinanderreden vorausgesetzt, die Wirkung ist aber nicht der Eindruck der Raserei, sondern Erbauung. Auf ekstatische Zustände weist auch die Thatsache hin, dass der Zungenredner selbst die gesprochenen Worte nicht erklären kann. Bei klarem Bewusstsein müsste er dies doch vermocht haben. Handelte es sich aber um ekstatische Erscheinung, so bliebe — ein Reden in einer fremden Sprache vorausgesetzt — der Zungenredner den Umstehenden auch bei der Anwesenheit von Sprachkundigen immer noch unverständlich, denn mit den Worten verstanden sie nicht auch schon den Sinn.

Der fünfte Einwand ist jedenfalls nicht ganz geschickt

[1] Vgl. hierüber Th. Q. 1831 S. 46 ff. Doch lässt sich die dort vertretene Ansicht, die Glossolalie sei ohne ein Wunder zu erklären (S. 58), schwerlich halten. 1 Kor. 12, 10. 28 wird dieselbe ausdrücklich auf Gottes Eingreifen zurückgeführt.

formulirt. Die Interpretation gibt nicht der Glossenredner selber, sondern ein anderer (14, 27). Aber eine Instanz gegen die Deutung auf fremde Sprachen bildet V. 28 immerhin. Das Charisma muss doch einen Zweck haben. Ein solcher ist aber bei einem rein privaten Reden in fremden Sprachen nicht mehr einzusehen. Ein derartiger Vorgang wäre zudem völlig unpsychologisch. Es ist eine psychologische Erfahrungsthatsache, dass man in Stimmungen, wo das Gemüth in seinen tiefsten Tiefen erregt und die klare Ueberlegung gehemmt ist, sich nicht einer fremden und am allerwenigsten einer unbekannten und unverstandenen Sprache bedient, sondern dass in solchen Augenblicken die Muttersprache mit unwiderstehlicher Gewalt in ihre Rechte eintritt.

Somit ist die Deutung auf die Sprachengabe in den Korintherbriefen nirgends unbedingt gefordert, sondern wo von Unverständlichkeit für die Umgebung und Nothwendigkeit einer Auslegung für die Gemeinde gesprochen wird, da ist durch den ekstatischen Charakter der Glossolalie alles hinlänglich erklärt. Aber vielleicht könnte dies Resultat durch die Aehnlichkeit des Vorgangs mit dem am Pfingstmorgen in Jerusalem gefordert sein. Keineswegs! Gerade beim wichtigsten Punkt hört die Analogie auf. Im Pfingstbericht heisst es ausdrücklich: καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (Apg. 2, 4) und ἤκουσεν εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. Im Korintherbrief dagegen fehlt jenes ἕτερος, und dass irgend einmal ein anwesender Ausländer seinen heimischen Dialekt vernommen, ist nirgends berichtet. Auch ist ein praktischer Zweck beim Pfingstwunder leicht zu erkennen[1], beim Zungenreden, jedenfalls beim privaten Zungenreden in Korinth (14, 28) in fremden Sprachen sicherlich nicht.

Als Analogie zu dem Charisma in Korinth können höchstens die Vorgänge bei der Aufnahme des Cornelius in Cäsarea (Apg. 10, 46) und bei der Mittheilung des Heiligen Geistes durch Paulus in Ephesus (Apg. 19, 6) gelten: ein λαλεῖν

[1] Vgl. Belser, Th. Q. 1895 S. 86 ff.

γλώσσαις und μεγαλύνειν τὸν θεόν und das Fehlen des ἑτέραις. Doch darf ein Unterschied nicht übersehen werden. Die Glossolalie in Korinth ist an sich den Umstehenden unverständlich, bei Cornelius ist sie es nicht.

Verwandt mit der Deutung auf fremde Sprachen ist die von Billroth, Sepp und Bisping vertretene auf eine „Mischsprache, welche die Elemente oder Rudimente der verschiedensten wirklich historischen Sprachen befasst habe und der Typus für die Allgemeinheit des Christenthums gewesen sei", in gewissem Sinne eine Analogie zur Gütergemeinschaft der ersten Christen, „das gerade Gegenstück zu der Sprachverwirrung bei Babel" [1]. Gegen diese Deutung sprechen fast alle Gründe, welche gegen die auf fremde Sprachen geltend gemacht wurden, und ausserdem, dass sie den Singular γλῶσσα und den Plural nebeneinander nicht leicht erklären kann, dass bei γλῶσσα der Artikel stehen müsste, da es sich um die Sprache κατ' ἐξοχήν handelt, und dass die ersten Rudimente einer Sprache kaum genügt hätten, um all dem einen auch nur einigermassen adäquaten Ausdruck zu verleihen, was in Augenblicken der Ekstase das Herz erfüllte [2].

Andere fassen γλῶσσαι = alterthümliche, dunkle Ausdrücke [3] und die γένη γλ. als sprachlich kühne Neubildungen (Hnr.), sind jedoch die Belege dafür schuldig geblieben, dass der Singular γλώσσῃ λαλ. ein Reden in solchen Ausdrücken bedeutet. An denselben Schwierigkeiten leidet die Deutung Scholtens [4] auf ein Reden in ekstatischen Aeusserungen, die wegen ihrer Unverständlichkeit den Namen archaistischer Ausdrücke erhielten (Schmiedel). Es bleibt somit nichts anderes übrig, als die ursprüngliche Bedeutung „Zunge" bezw. (wegen des ἐν γλώσσῃ) „Zungensprache", denn anders wird man dem Singular λόγ. ἐν γλώσσῃ 14, 19 und dem γλῶσσαν ἔχει 14, 26 nicht

[1] Bisping S. 251 (nach Aug., In pentec. V, serm. 271; In Psalm. 54, n. 11).

[2] Mr.-Hnr. S. 355.

[3] Bleek, Th. St. Kr. 1829 S. 3 ff.; 1830 S. 45 ff.

[4] Theologisch Tijdschr. Leiden 1878 S. 117 ff.

gerecht. Es ist ein vom Geiste Gottes unter Suspension der geistigen Kräfte des Menschen (vgl. den Gegensatz λόγ. διὰ τοῦ νοός und λόγ. ἐν γλώσσῃ) bewirktes ekstatisches Reden, das den Eindruck macht, als sei die Zunge sich selbst überlassen und rede für sich. Es war ein wenn auch schwaches Analogon zur heiligen Raserei altheidnischer Culte[1] und konnte als ein offenkundiger Beweis des Ergriffenseins von der Gottheit gelten. Daher die Vorliebe für die Glossolalie in einer Gemeinde, die in vielen Dingen noch sehr am Aeusserlichen hing und deren Hauptbestandtheil Leute aus dem gewöhnlichen Volke bildeten. Aber trotz der Missbräuche, die sich an die Glossolalie wie an die andern Charismen anknüpften, waren dieselben von der grössten Bedeutung für die Entwicklung und Ausbreitung des Christenthums. Was nachmals Gegenstand der öffentlichen Fürsorge, die Frucht mühsamen Ringens und Uebens, das Resultat gewissenhaften Prüfens und Erprobens war, das ward der jungen Kirche als Morgengabe aus der Fülle des Geistes in die Wiege gelegt, als Unterpfand ihres göttlichen Ursprungs für ihre Angehörigen und als Beweis ihrer göttlichen Bestimmung für die Fernstehenden. Freilich wurde in Korinth von dieser Himmelsgabe nicht immer der richtige Gebrauch gemacht. Es fehlte manchen der richtige moralische Tact. Sie waren nicht in der richtigen sittlichen Verfassung.

Vierter Abschnitt.

Die sittliche Verfassung der Gemeinde.

§ 8. Licht und Schatten.

Manche modernen Schilderungen der sittlichen Verfassung der jungen Gemeinde in Korinth könnten den Glauben erwecken, wir hätten in den beiden Korintherbriefen nichts weiter als eine chronique scandaleuse einer apostolischen Ge-

[1] Hnr. S. 390. Wzs. S. 571.

meinde. Dieses Sittenbild muss um so befremdlicher und unerquicklicher anmuthen, je glänzender das Zeugniss ist, das die Apostelgeschichte den Gläubigen jener Tage in Jerusalem [1] und der Diognetbrief den Christen einer nicht um vieles spätern Zeit im allgemeinen ausstellt [2]. Man möchte fast zur Ansicht kommen, ein christlicher Firniss über heidnischem Treiben und heidnischer Unsitte sei der einzige Erfolg der welterneuernden Kraft des Christenthums gewesen in einer Zeit, da es noch vertreten war durch jene, die der Herr selber als Boten seiner Wahrheit bestellt hatte. Ein derartiger Thatbestand müsste doppelt betrübend und peinlich sein, wenn man bedenkt, dass durch die Korintherbriefe ein Einblick in die urchristlichen Gemeindeverhältnisse ermöglicht ist, wie durch keine andere Urkunde des neutestamentlichen Canons. Hält man sich jedoch an den gegebenen Text der beiden Sendschreiben an die Korinther und bleibt man sich bewusst, woher sie stammen und wohin sie zielen, so gestaltet sich die Sache wesentlich anders. Neben tiefen Schatten begegnet uns auch mancher lichte Zug. Es lässt sich nicht läugnen, dass der Apostel manches zu tadeln und auszusetzen hat. Manches kann er aber auch wieder anerkennen. Auch darf nicht übersehen werden, dass es ihm nicht darum zu thun ist, ein umfassendes, rein objectives Bild des Gemeindelebens zu zeichnen, in welchem die Schatten- wie die Lichtseiten erschöpfend dargestellt wären. Beide Sendschreiben sind Gelegenheits- und in gewissem Sinne Tendenzschriften, dazu bestimmt, gewisse Fragen zu beantworten, Bedenken zu heben und namentlich Schäden zu beseitigen. Ein Hauptmittel zum letztgenannten Zwecke ist die möglichst naturgetreue und möglichst abschreckende Schilderung der Schäden und Sünden in ihrer ganzen Verwerflichkeit. Ob es gerathen erscheint, neben dem Tadelns- auch das Lobenswerthe hervorzuheben und der Strafpredigt eine captatio benevolentiae voranzuschicken, das hat

[1] Apg. 2, 41 ff.

[2] Ep. ad Diognet. 5, 1—4 (Funk l. c. I, 316 sqq.).

die Klugheit und das Tactgefühl zu bestimmen, und eine richtige Beurtheilung der Situation muss dabei den Ausschlag geben.

In den Korintherbriefen, speciell im ersten, finden sich harter Tadel und hohes Lob eng bei einander, und zwar in so schroffem Gegensatze, dass manche sich mit dem Lobe nicht mehr anders zurechtfinden konnten, als durch die Annahme einer captatio benevolentiae[1]. Allein man hat doch gefühlt, dass es eine fast zu plumpe, mit dem feinen Tactgefühl und der peinlichen Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe des Apostels kaum mehr verträgliche captatio benevolentiae wäre, und hat betont, einmal, dass das, was Paulus hauptsächlich zum Gegenstand seiner Anerkennung gegenüber der Gemeinde und seines Dankes gegen Gott macht, streng genommen mehr göttliche Begnadigung als persönliche Leistung der Korinther sei[2], sodann, „dass jene Begnadigung überhaupt weniger das sittliche als das intellectuelle Gebiet betreffe, so dass grosse Mängel des sittlichen Lebens in der Gemeinde daneben wohl Platz hätten“[3]. War es auf diese Weise gelungen, das Lob abzuschwächen, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, so kam man auf der andern Seite auch zur richtigen Erkenntniss, dass der Tadel doch nicht so bitter und so allgemein ausgesprochen werde, und dass die Gemeinde unmöglich so bodenlos schlecht gewesen sein könne, wie man sie da und dort schilderte[4]. Lob und Tadel stehen sich also nicht mehr unverträglich gegenüber. Man darf wohl ausserdem darauf hinweisen, dass so ungefähr die gleichen Sünden auch in andern Gemeinden, selbst in Lieblingsgemeinden des Apostels, vorkommen[5]. Sieht man genau zu, so sind es hier wie anderwärts immer wieder die Triebe und Schösslinge der drei Grundwurzeln der Sünde: Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens; und bedenkt man, welch üppigen Boden dieselben im alten Korinth fanden,

[1] Erstmals Theodoret (Comm. ad hunc loc.), auch Calvin, Bengel.
[2] v. Hofmann. [3] Hnr., Schmiedel.
[4] Krenkel, Beiträge S. 173 ff.
[5] Gal. 5, 13. 15; 6, 1. Eph. 4, 25 bis 5, 21 ff. Phil. 2, 2. 21. Kol. 2, 8; 3, 8. 1 Thess. 2, 3—8; 4, 4 ff. 2 Thess. 3, 11.

ungleich üppiger als anderswo, so bekommt die Sache ein ganz anderes Aussehen. Ein jäher Aufschwung vom tiefsten Abgrund der Verkommenheit zur höchsten Höhe der Vollendung bei einer ganzen Gemeinde ist nicht zu erwarten, am wenigsten in Korinth. Aber immerhin lassen sich erfreuliche und zu schönen Hoffnungen berechtigende Zeichen eines Umschwungs zum Guten constatiren, und wo Mängel und Fehler, auch schwere Fehler zu Tage treten, da lassen sie sich begreifen, wenn auch nicht entschuldigen, als Rückfälle in alte Gewohnheiten.

Eine noch einfachere oder eigentlich die einfachste Lösung der oben berührten Schwierigkeiten glaubt Ewald gefunden zu haben[1]. Anlehnend an Mosheim erinnert er daran, dass sich der Apostel vielfach Aeusserungen des von den Korinthern ihm zugegangenen Gemeindeschreibens zu eigen macht, und so auch hier. „Gewiss nicht in eitlem Rühmenwollen, wohl aber in einer naiven Freude an dem der Gemeinde geschenkten Guten, einer Freude, die die Mängel übersehen liess, scheinen die Verfasser jenes Briefes sich der Ausdrücke bedient zu haben, die der Apostel nun anwendet. . . . Sie haben wohl auch dessen gedacht, wie sie die Offenbarung Jesu Christi erwarten, ja vielleicht auch, wie sie gewiss sind, bis zuletzt vorwurfsfrei bewahrt zu werden.“ Allein viel ist mit dieser Hypothese nicht gewonnen. Ewald selber wagt nicht, ὃς καὶ βεβαιώσει (1 Kor. 1, 8) unbedingt als Anlehen aus dem Gemeindebrief zu bezeichnen. Andere haben gerade in diesem Satze bereits einen leisen Hinweis auf die Mängel im Gemeindeleben gefunden. Dann bleibt bloss noch das μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι (V. 7). Dass aber die Gnadengaben in überaus reichem Masse der Gemeinde zu theil geworden und von ihr nur allzuhoch gehalten wurden, ergibt sich aus den Kapiteln über die Charismen. Dann kommt noch das πλουτίζεσθαι ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει (V. 6). Ein solches Lob des Fortschritts auf intellectuellem Gebiet verträgt sich recht wohl mit einem Manco auf moralischem, ja gerade

[1] N. J. d. Th. III (1894), 198 ff.

der Gedanke an die sittlichen Verirrungen mochte den Apostel drängen, Gott zu danken, dass sie wenigstens noch vor Irrwegen im Denken bewahrt geblieben. Nehmen wir einmal an, die Gemeinde habe sich ihrer Bereicherung an Erkenntniss gerühmt — stellt sie diesem Reichthum nachher nicht in gewissem Sinne ein Armutszeugniss aus, wenn sie beim Apostel um Rath fragt über Dinge, über die sie sich selber hätte hinweghelfen können? Und heisst das nicht dem Wahrheitssinn und Gerechtigkeitsgefühl des Apostels einen schlechten Dienst erweisen, wenn man ihn das unbedingte Lob des geistigen Fortschritts der Korinther ohne Anstand aus ihrem Briefe herübernehmen und dann nachher durch ziemlich umfangreiche Belehrungen wieder zurückweisen lässt? Man erreicht auf diese Weise schwerlich das, was man erreichen wollte. Es bedarf aber auch gar keiner Ehrenrettung. Denn es ist ja strenggenommen mehr ein Lob Gottes als der Gemeinde, und wenn die letztere sich je überhob, so wurde sie schon durch V. 10 ff. wieder gründlich gedemüthigt. Das lässt sich allerdings nicht läugnen, dass in keinem andern paulinischen Briefe Lob und Tadel so eng und scheinbar so unverträglich nebeneinander stehen wie hier. Allein man darf nicht übersehen, dass auch in keiner andern von Paulus mit einem Briefe beehrten Stadt der Boden so schwierig war, dass er keine andere Stadt mit solchem Bangen betreten hatte, dass in keiner andern Stadt die Gefahr der Unsittlichkeit in allen ihren Gestalten und eben damit auch die Gefahr der Gleichgiltigkeit oder der Abneigung gegen die Wahrheit so gross war wie in Korinth. Hatte Paulus ja doch selber die Gemeinde nach seiner Abreise vor diesen Gefahren gewarnt in einem Briefe, sei es, dass er fürchtete, sie könnte unterliegen, sei es, dass er erfahren hatte, sie sei theilweise schon unterlegen. In beiden Fällen musste sein Herz aufjubeln, wenn er hörte, dass der wahre Glaube und die gute Sitte in Korinth fest gegründet seien[1]. Denn trotz mancher Mängel war das

[1] Zu Bruins Versuch, 1 Kor. 1, 4—9 wegen der Unvereinbarkeit

ein Erfolg, der seine Hoffnungen weit übersteigen mochte — zugleich war er aber auch die Grundlage für weitere kühne Pläne des Apostels. Das wichtigste Vorwerk des griechisch-römischen Westens war genommen. Der Weg zu dessen Herzen und Mittelpunkt stand ihm offen. Korinth war sein geworden, Rom konnte und musste es auch werden und konnte es allem nach leichter werden, als Korinth es geworden war.

Daneben kann aber auch eine noch so optimistische Auffassung das Vorhandensein von Mängeln, bei Einzelnen von schweren Mängeln, nicht todtschweigen. Es müssen solche constatirt werden im Glauben, im Gottesdienst, im socialen und im Privatleben.

§ 9. Emancipation und Zweifel.

Dumpf und schwül lag es auf den Gemüthern, als die ersten, unheimlichen Vorboten des Neronischen Regiments sich einstellten[1], und die bange Erwartung der Dinge, die da kommen sollten, mochte den einen und andern rascher, als es sonst geschehen wäre, dem Christenthum zugeführt haben, das über die Gebrechen der Zeit und die drohenden Uebel hinauswies auf die bevorstehende Parusie, wo ein Stärkerer über den Starken kommen, das Glauben in Schauen verwandelt und für überstandene Qualen ewige Freuden geerntet werden sollten. Doch diese Hoffnungen erfüllten sich nicht so rasch, als mancher erwartete. Die Gegenwart nahm von Tag zu Tag einen düsterern Charakter an. Anstatt dem himmlischen Jerusalem sah man sich nach wie vor der erdrückenden Last des Kreuzes gegenübergestellt. Da mochte dem und jenem die „Rede vom Kreuz“ nicht mehr als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ erscheinen, sondern als „ein Aergerniss“, wie den Juden, oder als „eine Thorheit“, wie den Heiden (1 Kor. 1, 22 ff.). Die Ehrfurcht und heilige Scheu vor den

mit den sonstigen Angaben über den Zustand der Gemeinde auszuscheiden (Theologisch Tijdschrift 1892 S. 505 ff.), vgl. Clemen, Die Einheitlichkeit etc. S. 22 ff.

[1] Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte II (1872), 602 f.

Geheimnissen der neuen Lehre konnte leicht schwinden. Manche machten sich mit den inadäquaten Mitteln des beschränkten und vielfach ungeübten Verstandes und der jener Zeit eigenen zersetzenden Skepsis an die christlichen Lehren heran und waren nachher stolz darauf, wie sie so weise geworden. Die Sophistik und Eristik, von der jeder Grieche eine gute Dosis besass, und an deren Resultaten der Einzelne oft um so zäher hing, je zweifelhafter ihr realer Gehalt war, stürmten mit Gewalt wieder vor, nachdem sie sich vor dem Riesengeist eines Paulus erst hatten flüchten müssen. Hierzu hatten schon die Wanderlehrer den Weg gewiesen, von denen manche καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας kamen (1 Kor. 2, 1) und auf dem soliden paulinischen Fundament theilweise Holz- und Strohbauten aufführten (3, 12). Das korinthische Proletariat aber jubelte ihnen zu, fühlte sich ihnen congenial, weil ihm ihre Vortragsweise mundgerechter war, und freute sich, in ihren Lehren eine ihrem Geiste homogenere Nahrung zu bekommen, als die Milch war, mit welcher der Apostel sie abgespeist hatte (3, 2). So verflachte sich der christliche Lehrbegriff. Das Kreuz Christi wurde „entleert" (1, 17). Die richtigen Begriffe von Gott kamen manchen abhanden (15, 34). Die Dreistigkeit nahm zu. Man wagte sich an Probleme, denen man nicht ganz gewachsen war, und einige waren bereits so weit gekommen, zu sagen: Es gibt keine Auferstehung der Todten (15, 12).

Doch darf man nicht vergessen, dass es sich bei all diesen Missständen nur um vereinzelte Erscheinungen und auch bei diesen nicht um eine principiell antikirchliche und offenbarungsfeindliche Richtung[1] handelt. Glaubten ja doch die Läugner der Auferstehung noch an die Auferstehung Christi (15, 13). Schon daraus folgt, dass sie mit dem Sadducäismus nichts zu thun hatten[2]. Sadducäismus und Christen-

[1] Die Vertreter der einzelnen Richtungen in den Versuchen, die Läugnung der Auferstehung auf die eine oder andere Partei in Korinth zurückzuführen, siehe im Abschnitt über die Parteien.

[2] Anhänger der Sadducäer vermuthet hier Grotius p. 366.

thum lagen so weit auseinander, dass der Uebergänge von jenem zu diesem sicher nur wenige waren. Auch stand jene auferstehungsfeindliche Richtung nicht in einem bewussten und beabsichtigten Gegensatz zu Paulus; denn um sie über das Gefährliche ihres Unterfangens aufzuklären, kann der Apostel die Consequenz anführen: da müssten sie ja ihn für einen Lügenapostel erklären (1 Kor. 15, 15). Verbissene Antipauliner können sie also nicht sein und noch viel weniger die Häupter einer solchen Richtung. Auch liegt die Wurzel ihres Unternehmens nicht in destructiven Tendenzen auf sittlichem Gebiet, denn der Apostel hofft, sie unter anderem gerade durch den Hinweis auf die verfänglichen Consequenzen ihrer Theorie für das sittliche Leben zur Umkehr zu bewegen (15, 29 f.). Man hat also schon deshalb keinen Anhaltspunkt, sie für ehemalige Epikuräer zu erklären. Zudem liegen Epikuräismus und Christenthum noch weiter auseinander als Christenthum und Sadducäismus. Es ist somit auch die Behauptung hinfällig, die Unzuchtsünden in Korinth seien auf solche zurückzuführen, welche „ordelende, dat dit lichaam toch geen deel heft aan de toekomst van Christus“ [1]. Vielmehr zeigt sich hier wieder, dass die Kräfte der Korinther zu schwach waren für den kühnen Flug, den sie gewagt. Sie blieben dabei an Fragen hängen, wie sie heute noch manchen aus dem gewöhnlichen Volke beschäftigen: Wie sollen denn die Auferstehenden aussehen? (ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; 15, 35.) Auch die vom Apostel gewählte Widerlegung zeigt, dass es sich keineswegs um eine grundsätzliche Bestreitung der Auferstehung handeln kann, am allerwenigsten um Nachklänge der Lehrsätze einer philosophischen Richtung, welche die Materie als den Sitz alles Bösen ansieht. Paulus begnügt sich damit, hinzuweisen auf den Vorgang mit dem Samenkorn, das sterben muss, um neu zu erstehen, also auf etwas, was jedem und namentlich dem gemeinen Mann unmittelbar nahe lag.

[1] J. R. Slotemaker de Bruin, De eschatologische voorstellingen in I en II Corinthe (Utrecht 1894) S. 54.

Auch ist der Ton fast durchs ganze betreffende Kapitel so ruhig, dass die Läugnung der Auferstehung unmöglich Parteisache gewesen sein kann. Vielmehr hat man es mit den Auswüchsen des stolzen Selbstgefühls zu thun, mit welchem sich Einzelne über die ihrem Geiste und ihrem Willen gezogenen Grenzen hinwegsetzten[1] — Erscheinungen, wie sie uns auch im Gemeindeleben wieder begegnen.

§ 10. Schäden im Gemeindeleben.

Durch die Predigt des Paulus waren die Korinther in eine ihnen völlig neue Welt eingetreten. Bis in ihr Innerstes hinein hatte die erneuernde und umgestaltende Kraft des Christenthums gegriffen. Nur allzu leicht konnte da die Meinung aufkommen, nun müsste auch äusserlich alles neu und anders werden. Eine gewisse Neuerungssucht trat zu Tage und machte sich namentlich breit bei den Versammlungen. Im allgemeinen hielt man zwar noch fest an den Normen, die Paulus selber gegeben hatte. Einige jedoch meinten, sie seien schon über dieselben hinausgewachsen. Es gab Männer, die sich beim Gebete nach jüdischer Sitte bedeckten, Frauen, die in der Versammlung den Schleier ablegten, obgleich dies sogar die gewiss nicht prüde heidnische Sitte verbot. Auch wollten sie es bei den öffentlichen Vorträgen den Männern gleichthun und activ miteingreifen. Ueberhaupt traten Erscheinungen zu Tage bei den Versammlungen, welche deren sittigenden und veredelnden Einfluss sehr abschwächten. Die Zusammenkünfte zum Herrenmahl konnte man genau genommen kein Herrenmahl mehr nennen. Manche begannen, ohne auf die andern zu warten. Jeder nahm seinen Theil vorweg ohne Rücksicht auf das Bedürfniss und die Noth des Bruders, und während die einen hungernd abziehen mussten, thaten die andern des Guten zuviel (1 Kor. 11, 20 ff.). Das Mahl, das bestimmt war, die Gleichheit und Einigkeit aller vor Gott

[1] So Beyschlag, Th. St. Kr. 1865 S. 252. Billroth S. 222. Baur, Paulus S. 275. Auch Wzs.

und in Gott zu documentiren, brachte die verschiedenen Risse innerhalb der Gemeinde und namentlich den zwischen reich und arm erst recht zum Bewusstsein (11, 18). Die Folge war, dass der eine und andere den Leib und das Blut des Herrn genoss wie eine gewöhnliche Speise, ohne sich vorher zu prüfen. Dem Frevel aber folgte die Strafe alsbald. In den Krankheits- und Todesfällen, die sich in der Gemeinde häuften, sieht der Apostel die Züchtigung für die unwürdigen Communionen (11, 30).

Parallel mit dieser Unterschätzung der heiligen Eucharistie geht eine übertriebene Werthung der Geistesgaben, namentlich derjenigen, die am meisten Aufsehen erregen musste: der Glossolalie. Viele vergassen über dem Streben, sich hervorzuthun, den eigentlichen Zweck derselben: die Erbauung der Gemeinde. Die Glossenredner drängten sich vor, mochten auch noch so viele vor ihnen schon aufgetreten sein. Die einer Prophetie gewürdigt wurden, wollten dem Redestrom keinen Halt gebieten, auch wenn andere sich zum Worte meldeten. Es fehlte die richtige Grundstimmung, die jeglichem Thun erst seinen Werth verleiht, die Liebe. Darum preist der Apostel in den herrlichsten Worten die Liebe, ohne die korinthischen Verhältnisse dabei aus dem Auge zu verlieren (Kap. 13). Er sagt: Wenn er die Liebe nicht hätte, so wäre er nichts, und wenn er die Sprachen der Engel und Menschen redete — die Korinther aber bildeten sich so viel ein auf die Glossolalie; und wenn er alle Geheimnisse wüsste und einen Glauben hätte, dass er Berge versetzen könnte — und die Korinther waren so stolz auf den λόγος σοφίας, den λόγος γνώσεως und die πίστις; selbst wenn er sein Eigenthum den Armen vertheilte und seinen Leib zum Verbrennen hingäbe — und die Korinther waren lieblos bei den Liebesmahlen, und der Reiche konnte den Armen darben sehen. Sie kannten die Langmuth nicht, wohl aber die Eifersucht, den Stolz, den Ehrgeiz, die Aufregung, die schlimmen Gedanken, die Schadenfreude und Scheelsucht. Um die Gemeindevorstände kümmert man sich wenig und gebärdet sich, als wäre Korinth der Ausgangspunkt

des Wortes Gottes und als hätten die Korinther das Monopol auf dasselbe. Selbstsucht und Selbstliebe sind bei manchen die Grundstimmung und verschaffen heidnischen Missbräuchen wieder Eingang.

§ 11. Heidnische Nachklänge.

Paulus hatte sich in seiner Predigt keine besondere Mühe gegeben, die Nichtigkeit der Götzen und die Unwahrheit der heidnischen Götterfabeln darzuthun. Bei vielen bedurfte es dessen nicht mehr. Nicht die Erkenntniss und Ueberzeugung hatte sie nach den Tempeln gezogen, sondern die Gewohnheit und noch mehr der sittliche Laxismus und Libertinismus, der im Schatten der heidnischen Culte üppig gedieh und eifrig gepflegt wurde, ja theilweise förmlich sanctionirt war. So brauchte Paulus nur auf die Person Christi in ihrer Erhabenheit hinzuweisen, und die nebligen Gebilde der heidnischen Phantasie zerstoben vor der christlichen Wahrheit, und unter dem Einfluss der sittlichen Motive, welche das Christenthum wie keine andere Religion zu bieten vermag, lösten sich dann auch die letzten Bande, mit welchen die Korinther an die heidnischen Culte geknüpft waren. Die Neubekehrten wussten, dass es keinen Götzen gibt auf der Welt, und dass kein Gott ist ausser dem Einen (1 Kor. 8, 4). Darum galten ihnen die heidnischen Culte nur mehr als hohler Pomp ohne innern Gehalt. Die heidnischen Opfermahle waren in ihren Augen nichts anderes als gewöhnliche Mahlzeiten, und im stolzen Freiheitsgefühl, das ihnen sagte: πάντα μοι ἔξεστιν (6, 12; 10, 23), gingen manche wieder in die Tempel zu den Mahlzeiten, sei es aus eigenem Antrieb, sei es auf Einladung durch Bekannte oder Verwandte. Aber nicht alle waren in der Erkenntniss so weit fortgeschritten. Die Götzen lebten bei manchen noch in ihrer Phantasie fort, wenn sie auch in ihrem Verstand keine Existenz und in ihrem Herzen keinen Platz mehr hatten. Und diesen war das Verhalten ihrer aufgeklärten Brüder zum Anstoss. Sie fühlten sich in ihrem Gewissen beängstigt und liessen sich

trotzdem, gegen ihre eigene Ueberzeugung, durch das Beispiel anderer mit fortreissen. So kam es, dass das, was dem einen ein ἀδιάφορον war, dem andern zur Sünde wurde. Zu dieser Gefahr gesellte sich noch eine andere. Auf einen Heiden musste es immer einen eigenthümlichen Eindruck machen, wenn er einen solchen an heidnischen Culten theilnehmen sah, von dem er wusste, dass er den Göttern abgeschworen hatte, und mancher mochte einen sonderbaren Begriff bekommen von einer Religion, deren Anhänger sich ohne alle Gewissensbisse in den Tempeln einer andern bewegen und den Culthandlungen daselbst anwohnen konnten. Vielleicht wollten auch einzelne Heiden die Christen durch Einladungen zu Mahlzeiten mit Götzenopferfleisch auf die Probe stellen, wie sie sich verhalten würden[1]. Darum ruft Paulus jedem die ernste Mahnung zu: ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ (10, 32).

Die Sache hatte aber auch noch eine andere schlimme Seite. Nicht umsonst warnt Paulus gerade in diesem Passus: μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε ... μηδὲ πορνεύωμεν (10, 7. 8). Er hatte wohl die Götzentempel in den Herzen der Seinigen zertrümmert, aber die Heiligthümer in der Stadt und auf der Burg standen noch, den Götzen huldigte man noch mit demselben Glanz und Pomp. Mancher von den Neubekehrten konnte sich wieder angezogen fühlen, zumal wenn er an die Einfachheit seines christlichen Gottesdienstes dachte. Unter

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 28. So Chrysost., Ambrosiast., Theophylakt, Maier. Vorausgesetzt ist dabei, dass der τις τῶν ἀπίστων V. 27 identisch ist mit dem μηνύσας V. 28 und dem ἕτερος in V. 29. Ist dem wirklich so, so muss ein Dolus bei der Einladung obgewaltet haben. Denn wenn es ihm bei dem μηνύειν ernstlich darum zu thun ist, den Christen vor dem Genuss des demselben anstössigen Opferfleisches zu bewahren, so wäre es doch viel einfacher gewesen, gar kein Opferfleisch auf den Tisch zu bringen oder die Einladung zu unterlassen. Doch spricht gegen die Identität des μηνύσας mit dem ἄπιστος das τις zu Beginn von V. 28. Wenn wirklich bei V. 27ª und 28ª dasselbe Subject steht, so kann das τις das zweite Mal einfach fehlen oder noch besser durch ein Demonstrativum ersetzt werden. Es kann also auch das μηνύειν von einem ängstlichen Christen ausgehen, der mit zu Tische sitzt.

den korinthischen Tempeln waren auch die der Aphrodite, und die Tausende priesterlicher Dirnen boten nach wie vor Gelegenheit zur Befriedigung der sinnlichen Gelüste in den Heiligthümern ihrer Göttin. War die Gefahr der Unzucht ohnehin so gross, dass man hätte aus der Welt hinausgehen müssen, wenn man von ihr nicht hätte belästigt werden wollen, so war sie hier doppelt gross, und nicht wenige fielen ihr zum Opfer. Auch unter den ὀνομαζόμενοι ἀδελφοί fehlten die πόρνοι nicht, obgleich Paulus schon einmal brieflich vor der πορνεία gewarnt hatte. In einem besonders eclatanten Fall war dies Laster in einer Weise aufgetreten, die selbst die Unzucht der Heiden in Schatten stellte (Kap. 5). Es lebte einer in blutschänderischem Umgang mit seiner (heidnischen) Stiefmutter[1]. Die Korinther aber wiegten sich nach wie vor im Gedanken an ihre geistliche und sittliche Grösse, anstatt zu trauern über einen derartigen Schandfleck an der Ehre der Gemeinde und den Missethäter auszustossen. Darum nimmt Paulus die von der Gemeinde zwar nicht ganz aufgegebene, aber doch vernachlässigte Kirchenzucht in die Hand und übergibt den Blutschänder im Namen Jesu in die Gewalt des Satans zum Verderben des Fleisches, damit sein Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesus (5, 5), d. h. er verhängt den Bann über ihn, damit das Sinnliche und Fleischliche an ihm ersterbe und sein Geist dadurch gerettet werde. So sollte ein Exempel

[1] Es stünde sicher μήτηρ, wenn es nicht die Stiefmutter wäre; vgl. 3 Mos. 16, 7 f. Die gesetzliche Strafe für das Vergehen 5 Mos. 27, 20. παραδοῦναι etc. (V. 5) deckt sich mit V. 2 (ἵνα ἀρθῇ), sonst müsste jenes als Verschärfung der Strafe mindestens mit καί eingeführt sein. Stellen wie 1 Kor. 11, 32; 1 Tim. 1, 10 machen eine Deutung auf Todesstrafe in irgend einer Form nicht nothwendig, da dem παιδεύεσθαι daselbst entsprochen ist, wenn man darin überhaupt ein Uebel sieht. Ein jäher Tod konnte unmöglich intendirt sein; denn dass der Sünder sich bereits bekehrt habe, ist nirgends bezeugt. Ein jäher Tod in dieser Verfassung hätte aber die Absicht ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ein für allemal vereitelt. Dagegen legt die scharfe Gegenüberstellung von σάρξ und πνεῦμα für jenes die Bedeutung Sündenleib nahe. Körperliche Leiden, Siechthum u. s. w., die schliesslich den Tod herbeiführen konnten, sind damit nicht ausgeschlossen.

statuirt und allen klargelegt werden, dass keine Gemeinschaft sein könne zwischen den Auserwählten des Herrn und dem Unzüchtigen.

Neben der heidnischen Unzucht erhob ein anderes heidnisches Uebel wieder das Haupt. Betrügen und Uebervortheilen waren, wenn irgendwo, so in Korinth bei vielen bisher die Losung gewesen, und sie blieben es auch noch bei manchen Neubekehrten. Anstatt Ungerechtigkeiten zu ertragen, begingen sie selbst solche, und zwar an Mitchristen (Kap. 6). So schossen neben Götzendienst und Unlauterkeit auch Raub, Diebstahl und Schmähsucht üppig empor. An Streitigkeiten über Mein und Dein konnte es darum nicht fehlen. Von dem Frieden, den das Christenthum hatte bringen sollen, war bei manchen wenig zu verspüren. Das einheitliche Zusammengehen und das gegenseitige Zutrauen waren erschüttert, und diejenigen, die berufen waren, die Welt zu richten, verzichteten darauf, innerhalb der Gemeinde eine Beilegung der Streitigkeiten und einen friedlichen Ausgleich zu suchen, und als ob auch nicht ein Weiser unter ihnen sich gefunden hätte, der das Schiedsrichteramt zwischen den Brüdern hätte übernehmen können, suchten sie Gerechtigkeit vor dem Forum der „Ungerechten". Sie gingen vor die Gerichte der in der Kirche verachteten Heiden[1] und stellten sich damit tief unter die jüdische Synagoge[2] und die heidnischen Cultverbände[3].

§ 12. Eheleben und sociale Frage.

Die Extreme liegen im Leben oft sehr nahe bei einander. Dem eben besprochenen sittlichen Indifferentismus und Libertinismus steht als Pendant gegenüber ein moralischer

[1] Ἐξουθενημένοι sind nicht Gemeindeglieder, die verachtet sind (so Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Thomas, Erasmus, Estius u. a.). Aus V. 5 geht klar hervor, dass man ausserhalb der Gemeinde sein Recht suchte.

[2] Jos. Antiq. XIV, 10, 17: Ἐπέδειξαν ἑαυτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ' ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσι.

[3] Hnr., Z. w. Th. 1876 S. 99.

Rigorismus. Die Grundlage, auf der er ruht, ist wohl die apokalyptische Stimmung der Zeit[1] und das Beispiel des Gründers der Gemeinde[2]. Von diesen Motiven geleitet, bestritten Einzelne die Erlaubtheit der Ehe (Kap. 7) und verlangten allgemeine Virginität ohne Rücksicht auf das Naturell und die geistige Verfassung des Individuums. Unverheiratete und Verwittwete glaubten, nicht in den Ehestand eintreten zu dürfen, obgleich sie keine Enthaltsamkeit üben konnten (V. 8 ff.). Einzelne, die verheiratet waren, fürchteten damit schon gesündigt zu haben. Andere suchten das Band der Ehe zu lösen, das sie am freien Flug zum Himmel hindere, und es bedarf ihnen gegenüber zur Wahrung der Unauflöslichkeit der Ehe des Hinweises auf die göttliche Autorität (V. 10). Ehegatten entzogen sich einander dauernd (V. 3 ff.). Mischehen suchte man zu lösen ohne Rücksicht auf den Willen des heidnischen Ehetheils (V. 12 ff.)[3]. Umgekehrt mochte es aber auch vorkommen, dass der christliche Ehetheil trotz aller Widerwärtigkeiten dennoch in eine Scheidung nicht einwilligen wollte, weil er hoffte, den heidnischen vielleicht noch fürs Christenthum gewinnen zu können (V. 15).

[1] Hausrath a. a. O. S. 661.

[2] Dass Paulus unverheiratet war, scheint unwiderleglich hervorzugehen aus 1 Kor. 9, 5, namentlich 7, 7. 8. Doch tauchte die gegentheilige Ansicht verhältnissmässig frühzeitig auf (Ign. ad Philad.; siehe Zahn, Ignatii et Polycarpi epistolae etc. [Lips. 1876] p. 232 sqq.), wurde namentlich um die Zeit der Reformation energisch vertheidigt und hat heute noch ihre Vertreter (Ewald S. 161. Hausrath a. a. O. II, 427). Als Beweis führt man insbesondere den Familiensinn des Apostels (1 Kor. 6, 12 bis 7, 10. 1 Thess. 2, 7; 5, 3. Gal. 4, 19) und das Vertrauen an, mit welchem sich die Gemeinde in dieser Angelegenheit an ihn wendet. Dass aber Familiensinn und Ehelosigkeit sich nicht ausschliessen, zeigt der Cölibatär Jeremias, und bezüglich des zweiten Punktes hat man hingewiesen auf die erspriessliche Wirksamkeit „der zu beständigem Cölibate verpflichteten Diener der katholischen Kirche, welche für sie die Grundlage eines nahezu väterlichen Verhältnisses zu ihren Pfarrkindern wird und unwillkürlich an apostolische Zeiten und Vorbilder erinnert“ (Krenkel, Beitr. S. 25 ff. 42).

[3] Für die Annahme, dieser ehefeindlichen Bewegung liegen gnostische Anschauungen zu Grunde (Lutterbeck, Eichhorn, s. u.), fehlt im Text jeglicher Anhaltspunkt (vgl. den Abschnitt über die Parteien).

Welche Verhältnisse der 7, 36 f. gegebenen Anordnung zu Grunde liegen, ist schwer zu entscheiden. Gewöhnlich nimmt man an, es handle sich um die patria potestas und es werde der Rath gegeben, wenn man an einer überreifen Jungfrau Schande zu haben glaubt (durch Verführung oder lediges Sitzenbleiben), so thue man, was man nicht lassen kann; man begeht damit keine Sünde. Sie sollen heiraten, d. h. die Betreffenden = man soll sie heiraten lassen. Allein einmal heisst ἀσχημονεῖν nicht „Schande haben“ oder „in Schande kommen“, sondern „sich unanständig betragen“. Sodann ist es doch eigenthümlich, dass, während im ganzen V. 36 vom Inhaber der patria potestas und der παρθένος die Rede ist, nun bei γαμείτωσαν auf einmal mit der παρθένος derjenige Subject ist, der sie heiraten soll, um dann sofort im nächsten Vers dem Träger der patria potestas wieder den Platz zu räumen. Man beruft sich zwar für diesen Subjectswechsel auf 1 Kor. 14, 28. Allein die Analogie hinkt, denn dort war von dem zu σιγάτω zu ergänzenden „Betreffenden“ vorher schon die Rede, hier aber nicht; denn der Vater heiratet doch nicht die eigene Tochter und der Vormund nicht sein Mündel. Ein solcher Subjectswechsel ist aber auch gar nicht nöthig. Vielmehr lässt sich eine Erklärung durchführen, bei welcher der ἀσχημονεῖν νομίζων und die παρθένος ὑπέρακμος Gegenstand der Rede bleiben und auch bei γαμείτωσαν wieder sind, wie sie es vorher waren. Der Satz hiesse: Wenn einer glaubt, er betrage sich unanständig gegen seine Jungfrau . . ., so soll er thun, wozu er Lust hat — sie sollen heiraten, nämlich gerade der, welcher glaubt, er betrage sich unanständig, und seine Jungfrau. So fügt sich dann der folgende Vers ungezwungen an: Wer aber feststeht in seinem Herzen, keinen Zwang erleidet, sondern Herr seines Willens und in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau zu bewahren, der thut wohl. Dieser Vers gibt an, wann eine Verheiratung nicht angezeigt, bezw. die Nichtverheiratung angezeigt ist. Die Bedingungen für dieselbe passen für den Träger der patria potestas schlechterdings nicht. Es mag ja allerdings ab und zu

ein ἑστηκέναι ἑδραῖον ἐν τῇ καρδίᾳ nöthig sein, um die Tochter oder Pflegetochter unversehrt zu bewahren und Versuchungen und Verführung von ihr fernzuhalten, aber Freiheit von innerem Drang und Macht über den eigenen Willen doch am allermeisten bei dem, der für sich selber und über sich selber wachsam sein muss, wenn die Jungfrau bewahrt bleiben soll, d. h. wenn er ihre Jungfräulichkeit nicht verletzen soll. Das ist aber nicht der Vater und für die Regel auch nicht der Vormund. Wären sie es, so hätte der Apostel wohl nicht das Wort παρθένος gewählt, sondern θυγατήρ. Der Bräutigam ist auch nicht gemeint, denn da hätte ja eine Verheiratung keine Bedenken gegen sich. Und doch muss irgend eine nähere Beziehung zu der Jungfrau vorliegen (παρθένος αὐτοῦ), und zwar in der Weise, dass nur Festigkeit im Innern, Freiheit von Drang etc. die Garantie bietet, dass sie unversehrt bewahrt bleibt. Die Situation wäre die, dass Mann oder Jüngling und Jungfrau zusammenwohnen in der Absicht, wie Bruder und Schwester zu leben. Allein im Lauf der Zeit zeigt sich, dass der Mann hierzu nicht die nöthige Festigkeit hat, dass er „Drang leidet" (V. 37) und Wünsche in ihm erwachen, deren Befriedigung Sünde wäre (V. 36). Da gibt Paulus den Rath: γαμείτωσαν. Gegen diese Deutung erheben sich zwei Bedenken, nämlich ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος und καὶ ὁ ἐκγαμίζων καλῶς ποιεῖ. Man sollte meinen, wenn die Jungfrau einmal über die Blüthe hinüber ist (ὑπέρακμος), so wäre die Gefahr beseitigt und eine Furcht unbegründet, und ἐκγαμίζειν heisst „verheiraten, in die Ehe geben". Doch lässt sich der factitive Gebrauch von γαμίζειν im Gegensatz zu γαμεῖν nachweisen (Schm. 132). Auch ist es begreiflich, warum γαμίζειν steht statt γαμεῖν, das man bei der Richtigkeit unserer Deutung erwarten würde. Der Jüngling oder Mann muss die Jungfrau, mit der er den Vorsatz eines jungfräulichen Zusammenlebens gemeinsam gefasst und, um übeln Nachreden wegen jenes Zusammenlebens von vornherein zu begegnen, wohl auch öffentlich kundgegeben hat, erst für seinen Wunsch gewinnen, muss sie umzustimmen suchen und ihr den Grund seiner Gesinnungsänderung nennen.

Es steht ja nicht ohne weiteres fest, dass auch sie nicht mehr die nöthige Kraft in sich fühlt. Sie kann auch auf ihrem anfänglichen Entschluss beharren. Und selbst wenn sie sich selber nicht mehr trauen und der Ehelosigkeit müde sein sollte, so versteht sich noch nicht von selber, dass sie gerade den zur Ehe nehmen will, mit dem sie jungfräulich zu leben gedacht. In beiden Fällen muss die Jungfrau also für den Gedanken einer Heirat mit dem Betreffenden erst gewonnen werden. Sie muss erst zum Heiraten bewogen oder gebracht werden. Die factitive Bedeutung von γαμίζειν wäre also recht wohl am Platze. Und selbst wenn letzteres nicht anginge, so wäre unsere Deutung immer noch nicht erschüttert. Man muss in V. 38 nicht lediglich die Schlussfolgerung aus V. 36 und V. 37 sehen, sondern kann hier das Resumé aus der ganzen bisherigen Ausführung finden: Auch wer zur Ehe gibt, thut gut, wer aber nicht zur Ehe gibt, thut besser. Auch die Schwierigkeiten, die sich aus dem ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος ergeben, sind nicht unüberwindlich. Gewöhnlich übersetzt man: „Wenn sie überreif ist", und nimmt an, mit ὑπέρακμος sei ein Alter bezeichnet, das bereits hinter den Jahren der Blüthe liegt. Nach Hesych[1] jedoch ist ὑπέρακμος synonym mit μέγας. Ὑπέρακμος ist also nicht erst die, welche die Jahre der Blüthe bereits überschritten hat, sondern die, die in dieselben eingetreten ist, die geschlechtliche Reife erlangt hat, „gross" geworden ist. Für den Orient ist damit ein verhältnissmässig jugendliches Alter bezeichnet. In 7, 36 wäre also die Rede von einem solchen, der glaubt und fürchtet, er könnte sich unanständig betragen gegen seine Jungfrau, wenn sie einmal gross wäre. Da soll er thun, wozu er Lust hat: sie sollen einander heiraten. Es würde somit der Rath ertheilt, trotz des gemeinsamen Vorsatzes der Virginität auf das Ideal eines jungfräulichen Lebens zu verzichten, wenn man ihm nicht treu bleiben kann, ohne „Drang zu leiden" und ohne Gefahr zu laufen, sich gegen-

[1] Hesychii Alexandr. Lex. ed. Maur. Schmidt. IV (Ienae 1862), 203.

seitig unanständig zu betragen — ein Eintreten für die Freiheit und ein Sichbegnügen mit dem weniger Vollkommenen, wenn man sich zum Vollkommenern nicht erschwingen kann, wie wir es auch sonst bei Paulus befürwortet finden. Vorausgesetzt ist im ganzen Passus ein Institut, das dem Syneisaktenthum nahe verwandt ist.

Allem dem gegenüber mahnt der Apostel, so zu wandeln, wie jeder von Gott berufen ist. Wahrscheinlich war diese Mahnung mit veranlasst durch die Neuerungssucht einzelner, welche die welterneuernde Wirkung des Christenthums beschleunigen und der natürlichen Entwicklung vorauseilen wollten. Da waren Judenchristen, welche ihrer Beschneidung überdrüssig waren und sich eine Vorhaut ziehen liessen, Heidenchristen, die sich der Beschneidung unterziehen zu sollen meinten. Sie waren noch nicht so weit vorangeschritten in der Erkenntniss, um einzusehen, dass all das gegenüber dem Kern und eigentlichen Wesen des Christenthums nur Aeusserlichkeit und leeres Beiwerk sei. Am bedenklichsten aber waren Neuerungsversuche auf socialem Gebiet. Es gab Sklaven, welche ihre niedrige Stellung im Leben mit der hohen Würde der Berufung zum Christenthum nicht mehr verträglich fanden. In der That stand das Elend der Sklaverei in einem schreienden Gegensatz zur Würde nicht bloss eines Christen, sondern eines Menschen überhaupt. War beim auserwählten Volke die Lage jüdischer (2 Mos. 21, 1—11. 3 Mos. 25, 39—43; 47—53. 5 Mos. 15, 12—18) und selbst heidnischer Sklaven noch verhältnissmässig erträglich gewesen (2 Mos. 21, 16; 12, 44. 5 Mos. 12, 18; 16, 11—14), so war das Los dieser Unglücklichen bei den Heiden ein geradezu trauriges. Sie galten nicht als gleichberechtigte Glieder der menschlichen Gesellschaft, sondern als Sache, die nur auf ihre materielle Brauchbarkeit gewerthet wird und der gegenüber man keine Pflichten, sondern nur Rechte hat. Einzelne sahen freilich das Unwürdige und Unhaltbare dieses Zustandes ein, allein sie waren und blieben eben vereinzelt. Da kamen die christlichen Glaubensboten und predigten Christum, den Gekreuzigten, der den

grössten Theil seines Lebens in einer Handwerkerfamilie zugebracht und damit die Arbeit geadelt und geheiligt hatte; sie arbeiteten zum Theil selber und wohl auch mitten unter Sklaven; sie lehrten, dass vor Gott kein Unterschied bestehe zwischen Freien und Sklaven, und dass der eine wie der andere ein Glied sei am geheimnissvollen Leibe Jesu Christi (1 Kor. 12, 13. Röm. 2, 9 f.; 10, 12. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11). Sie wandten sich keineswegs bloss an die Geburts- und Geistes- und Geldaristokratie, sondern nahmen auch den verachteten Sklaven freudig auf, liessen ihn neben dem Reichen dem Gottesdienst anwohnen und dort zum Worte kommen und sich zum Mahle setzen. Das war ein Umschwung, den mancher nicht ertragen konnte. Hier wie im 16. Jahrhundert verstand man die evangelische Freiheit so, wie man sie am besten brauchen konnte. Man übertrug sie vom geistigen und sittlichen Gebiet ohne weiteres aufs sociale. Man liess sich's verdriessen, dass man als Sklave berufen sei, und suchte das lästige Joch abzuschütteln. Der Apostel aber, der doch sonst der Freiheit überall das Wort redet und von der Menschen- und Christenwürde eine so hohe Meinung hat, steht diesen Freiheitsbestrebungen völlig ablehnend gegenüber und redet einem gesunden Conservatismus das Wort. „In welchem Stande ein jeglicher berufen wurde, in dem soll er bleiben. Bist du als Sklave berufen, lass dich's nicht verdriessen. Vielmehr selbst wenn du frei werden kannst, bleibe um so lieber. Denn der Sklave, der im Herrn berufen worden, ist ein Freigelassener des Herrn. Ebenso ist auch der als freier Mann Berufene ein Sklave Christi. Ihr seid um Lösepreis erkauft. Werdet nicht zu Menschenknechten. Jeder bleibe bei Gott, Brüder, in dem Stande, in welchem er berufen wurde" (1 Kor. 7, 20—24).

Man hat zwar auch schon die entgegengesetzte Ansicht aus den Worten des Apostels herausgelesen und ihn zum Freiheitsapostel gemacht, indem man 7, 21 aus dem vorausgehenden ἐλεύθερος ein ἐλευθερία zu μᾶλλον χρῆσαι ergänzte[1],

[1] Bestmann, Geschichte der christl. Sitte I, 386.

oder in dem Satze die Aufforderung sah, wenn der Sklave könne, „solle er getrost in den Stand der Freiheit treten“ [1]. Die zuletzt genannte Deutung verträgt sich jedoch weder mit dem Text noch mit dem Context — nicht mit dem Text, denn überall ist εἰ καί = „selbst wenn“ (vgl. 2 Kor. 7, 8. 12. Phil. 2, 17. Kol. 2, 5). Eine Ausnahme bildet bloss 2 Kor. 11, 15; allein dort ist es = ὅτι καί; und Phil. 3, 12; hier ist es aber fragend) — und nicht mit dem Context. Vers 22 soll ja ein Trostgrund sein. Der Trost liegt in der Gleichheit der Würde für Sklaven wie für Freie durch die Berufung zum Christenthum. Das wäre aber doch eine Abschwächung des Trostes, oder vielmehr ein überflüssiger Trost, nachdem man dem Sklaven vorher gesagt hat: Wenn du frei werden kannst, so greife nur herzhaft zu. Die allgemeine Mahnung von V. 17 und V. 24 wäre für die Sklaven aufgehoben [2]. Der Apostel nimmt hier dieselbe Stellung ein, wie sie sonst gewahrt ist im Neuen Testament [3]. Nicht menschliche Rücksichten sollen den Sklaven zum Gehorsam bewegen, sondern der Gedanke, dass er Gott dient und von ihm entlohnt wird (Kol. 3, 22). Der christliche Sklave soll seine Pflicht thun, damit sein Gott und sein Glaube durch ihn nicht discreditirt werden vor den Heiden (1 Tim. 6, 1). Einen christlichen Herrn darf ein christlicher Sklave deswegen noch nicht weniger hochachten, weil sie Brüder sind (1 Tim. 6, 2). Er soll jedem Herrn gehorchen, dem schwierigen wie dem guten und wohlwollenden. Der leidende Heiland soll sein Vorbild sein (1 Petr. 2, 18. 21). Die apostolische Kirche und an ihrer Spitze die beiden Fürstapostel verzichteten also darauf, Millionen aufzuhetzen zum Kampf um eine Freiheit, welche die meisten derselben nicht hätten ertragen können, sondern mit einer viel schmählichern Knechtschaft hätten bezahlen müssen. Die Apostel hüteten sich, ein Institut mit einem Schlag aus der Welt zu schaffen,

[1] Zahn a. a. O. S. 92 (s. auch Godet).

[2] So auch L. Cabrière (Saint-Paul et l'esclavage [Paris 1892] p. 14 ss.), Schmiedel.

[3] Vgl. Keppler in Th. Q. 1891 S. 249 ff. Zahn a. a. O.

das mit der ganzen gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung aufs engste verwachsen war und sich ohne einen Riss in dieselbe nicht auf einmal abschaffen liess. Dagegen waren sie redlich bemüht, vorerst einen modus vivendi herzustellen, dem Sklaventhum das Odiose und Entwürdigende und den bestehenden socialen Gegensätzen die unerträglichsten Härten zu benehmen[1]. Zugleich stellten sie in ihrer Lehre über die Würde des Menschen und Christen und ihren Regeln für das Zusammenleben der verschiedenen Stände Grundsätze auf, die langsam, aber sicher auf eine Reform hinwirkten und die ganze Gesellschaft, Herren und Hörige, für die Früchte und Wirkungen derselben erzogen und reif machten.

In der prekären Lage der Sklaven und dem falsch verstandenen christlichen Selbst- und Freiheitsbewusstsein liegen aber nicht die einzigen Ursachen der Neuerungsversuche auf socialem Gebiete. Es standen noch andere Factoren im Hintergrunde und andere Motive wirkten mit: der Parteigeist und die Parteiungen.

Fünfter Abschnitt.

Parteiungen und Parteien.

I. Parteiungen.

§ 13. Parteiungen zur Zeit des ersten Korintherbriefes.

Nach 1 Kor. 1, 10 sprechen die Korinther nicht mehr alle dasselbe. Sie sind nicht mehr befestigt in derselben Denkart und Meinung. Vielmehr sind Spaltungen unter ihnen, wie Paulus nicht durch den Gemeindebrief, sondern die Leute der Chloë erfahren; denn jeder von ihnen sagt: Ich bin des Paulus, ich des Apollo, ich des Kephas, ich Christi, als wäre Christus

[1] Ueber die Sklavenfrage zur Zeit der apostolischen Väter vgl. Ep. Barnab. XIX, 7. Didach. IV, 10. Ign. ad Polyc. IV, 3.

zertheilt, oder Paulus für sie gekreuzigt worden, oder sie auf den Namen des Paulus getauft. Ein gewisses „Sichrühmen" war in Schwung gekommen, aber nicht im Herrn. Man pochte auf irdische Weisheit und die Anwendung rhetorischer Künste (Kap. 1) und nicht ohne Herabsetzung des Paulus, der von ihnen völlig Umgang genommen hatte (Kap. 2). Dass er es in kluger Rücksichtnahme auf die Eigenart der Korinther gethan, das übersah man. Im ganzen Streit über die Zugehörigkeit zum einen oder andern Lehrer vergass man, dass schliesslich alle miteinander nur Diener des Herrn sind, dass von seinem Segen das Gedeihen ihrer Arbeit abhängt, und dass Christus der Grund und das Fundament für alle ist und bleibt. Manche haben weitergebaut auf diesem Fundament, aber mit sehr ungleichwerthigem Material. Den Werth der Arbeit des Einzelnen wird erst der Gerichtstag offenbaren. Die Korinther hatten sich an ein voreiliges Aburtheilen gewöhnt. Der Apostel aber ist unbekümmert um ihr Urtheil, ja er traut sich nicht einmal ein Urtheil über sich selber zu, sondern überlässt es dem Herrn. Bei ihm und Apollo mögen sie lernen, sich nicht aufzublähen und nicht hoch hinaus zu wollen, und mögen einmal sich in ihrer dünkelhaften Selbstgenügsamkeit vergleichen mit der Niedrigkeit und der schwierigen Stellung der Apostel. Von ihm, ihrem geistigen Vater, den ihnen zehntausend Lehrer nicht ersetzen können, haben sie sich abgewandt zu den Lehrern hin. Man scheint ihm vorgeworfen zu haben, er lehre nicht überall gleich, und einige, die sich mehr durch ihre Reden als durch die Kraft ihrer Leistungen empfahlen, blähten sich auf, als käme der Apostel nicht (Kap. 4). Ob in der Stellungnahme zu dem Blutschänder (Kap. 5) und in der Verschleppung der Processe vor die Heiden (Kap. 6) die Parteiungen direct mit im Spiel waren, lässt sich schwer bestimmen. Sicherer sind die Sonderansichten über Ehe und Virginität (Kap. 7), das Götzenopferfleisch (Kap. 8), ebenso die Unzukömmlichkeiten bei den Mahlen und die Ueberschätzung der Glossolalie mit den Parteiungen in Zusammenhang zu bringen. Ein schroffer Antipaulinismus, verbunden mit einer einseitigen

Hochschätzung der Urapostel tritt uns entgegen in den Angriffen auf den Apostolat des Paulus und in der Art ihrer Begründung (Kap. 9).

Die Stimmung des Apostels wechselt in dem Briefe sehr stark. Bald schreibt er voll Wärme und Zuversicht, bald mit bitterem Weh, bald mit beissender Ironie und tiefer Entrüstung. Aber überall kommt doch das Bewusstsein zur Geltung, dass sein Wort noch Gehör findet, dass sein Ansehen in der Gemeinde, wenn auch nicht mehr ganz intact, so doch noch nicht völlig erschüttert ist, und dass es nicht schwer hält, dasselbe wieder vollständig herzustellen.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Korintherbrief.

§ 14. Parteiungen zur Zeit des zweiten Korintherbriefes.

Das zweite Sendschreiben scheidet sich auf den ersten Blick in zwei Theile. Ist der erste verhältnissmässig ruhig gehalten, so ist der zweite um so erregter. Was sich nur irgendwie anführen lässt zur Wahrung der persönlichen und amtlichen Würde des Apostels, das ist hier angeführt. Da lernt man jene Waffen kennen, die da mächtig sind, für Gott Bollwerke niederzulegen und jeden Hochbau, der sich erhebt gegen die Erkenntniss Gottes (10, 5). Es gilt, darzuthun, dass Paulus Christo angehört so gut als jeder andere (V. 7). Wessen andere sich rühmen können, dessen kann er's auch, und er könnte in seinem Rühmen noch weiter gehen (argumentatio a fortiori) betreffs seiner Macht, die ihm der Herr gegeben hat zur Erbauung und nicht zur Vernichtung der Korinther. Hier wie Gal. 2, 7. 2 Kor. 11, 21—30. 12, 11—13. 3, 2. 1 Kor. 9, 1. 2 lässt er seine Thaten für die Rechtmässigkeit und Ebenbürtigkeit seines Amtes reden. Doch gilt es nicht bloss, seine Stellung, sondern auch die Ausübung und Ausnutzung derselben in Schutz zu nehmen. Man hat seinen Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinde ausgebeutet als ein Zugeständniss seiner Inferiorität gegenüber den Vollaposteln (12, 11 ff.), als Zeichen der Kälte gegenüber der Gemeinde

(11, 11)[1]. Man hatte auch den Verdacht ausgesprochen, worauf er für sich grossmüthig verzichte, das wisse er listigerweise und auf Umwegen doch zu bekommen, nämlich durch seine Gesandten (12, 16).

Man hatte seiner Schwäche bei der letzten und vielleicht auch seinem bescheidenen Auftreten bei der ersten Anwesenheit seine Strenge in den Briefen gegenübergehalten, und in der That gilt einigen in der Gemeinde seine Milde gegen die Sünder als Zugeständniss der eigenen Schwäche[2]. Die Gegner hatten nicht ohne Erfolg ihm die physische und moralische Befähigung für den Apostolat abgesprochen. Er sei ein Idiot im Reden (11, 6), ein Schwächling (11, 21), wandle fleischgemäss (10, 2), präsentire sich in seinen Briefen ganz anders als durch die That in der Anwesenheit (10, 10 f.). Die Briefe seien gewichtig und kräftig, die körperliche Anwesenheit dagegen kraftlos und die Rede verächtlich (10, 10).

Diese schweren Anschuldigungen hatte man gegen den Apostel erhoben von einer Seite, auf der man am allerwenigsten ein Recht dazu gehabt hätte. Die Ankläger waren Lügenapostel, trügerische Arbeiter, die sich für Apostel Jesu Christi ausgaben (11, 13), auf ihre Abstammung von Abraham und dem auserwählten Volke pochten (11, 22), sich dem Fleische gemäss rühmten (V. 18). Sie fühlten sich so sicher, dass sie

[1] Bei diesen Anklagen waren die Gegner von der Absicht geleitet, ihr eigenes Thun zu beschönigen; denn sie liesen sich den Unterhalt reichen. Was man (Meyer, Heinrici, Klöpper u. a.) von heimlicher Ausbeutung (2 Kor. 2, 17) trotz öffentlichen Rühmens wegen angeblichen Verzichtes sagt, das scheitert schon an 11, 12. Der Verzicht des Paulus war ihnen unbequem. Man konnte ihnen seine Uneigennützigkeit entgegenhalten. Dem suchen sie durch die schon genannten Anschuldigungen zu begegnen.

[2] Der ganze Zusammenhang in Kap. 13 (οὐ φείσομαι V. 2; ἑαυτοὺς πειράζετε V. 5; ζητσόμεθα εἰς ὑμᾶς V. 4) weist darauf hin, dass man nicht etwa sich auf seine Leiden berief als Beweis gegen seinen Apostolat, sondern wegen seiner Schwäche beim letzten Besuch seine Strafgewalt bezweifelte. Es muss also auch das δυνατεῖν die Strafgewalt mindestens mit einschliessen und kann darum kein anerkennendes Urtheil über die Gemeinde und ihren Zustand enthalten (Schmiedel).

die Gemeinde knechten, aussaugen, fangen, sich über sie erheben und sie ins Angesicht schlagen durften. Die Gemeinde trug all dies geduldig, dass man hätte meinen können, die Männer „von da draussen" hätten einen andern Jesus verkündet oder einen andern Geist oder ein anderes Evangelium gebracht als Paulus (11, 4)[1]. Dagegen sind ihre Beziehungen zu ihrem

[1] Die richtige Lesart am Schluss ist ἀνείχεσθε, und zwar als reines Imperfect. Man hat kein Recht, ein ἄν hinzuzudenken, denn die Bedingungen für dies Recht fehlen (histor. Tempus im Nebensatz, der Nachsatz eine absolut nothwendige Folge des Vordersatzes und wirkliche Präteritalbedeutung; vgl. Schmiedel S. 279. Die grammat. und bibl. Belege ebenda; auch Winer zur Stelle). Daraus geht unwiderleglich hervor, dass die Eindringlinge wirklich behaupteten: Wir predigen einen andern Jesus, den Paulus nicht predigte, und ihr empfanget einen andern Geist, den ihr nicht empfinget, ein anderes Evangelium, das ihr nicht erhieltet. Worin diese Abweichung vom paulinischen Jesus bestand, das ist direct nicht angegeben, sondern es wird bloss indirect angedeutet, die Gemeinde habe daran unrecht gethan, dass sie sich so etwas ruhig bieten liess, denn der Apostel meint in nichts zurückzustehen hinter den Ultraaposteln. Damit ist betont, dass die Fremdlinge genau genommen nichts voraus hatten vor ihm. Mag er ein Idiot sein in der Rede, so ist er es doch nicht in der Erkenntniss; vielmehr hat er dieselbe in allem unter ihnen vor allen geoffenbart (V. 6); nur den Anspruch auf Reichung des Unterhalts haben sie vor ihm voraus (V. 7). Jene Anpreisung eines andern Jesus, eines andern Geistes, eines andern Evangeliums ist also nichts anderes als eine der vielen marktschreierischen Phrasen, mit denen die Aufwiegler um sich warfen. Sie haben jene Anpreisungen thatsächlich gemacht und den Verzicht des Paulus als ein Eingeständniss der Minderwerthigkeit seiner Predigt ausgedeutet und ausgebeutet. In Wirklichkeit aber stand Paulus in nichts hinter ihnen zurück, was eigentlich zur christlichen Gnosis gehörte. Schon hieraus folgt, dass die Gegner unmöglich eine in principiellen Punkten von Paulus abweichende Lehre von der Person und dem Werke Jesu, ein pneumatisches oder subjectivistisch-mystisches Evangelium vorgetragen haben können. Es folgt dies aber auch aus dem Context. Man erinnere sich an das unerbittliche Verdict, das der Apostel über jegliche Abweichung von seinem Evangelium fällt, selbst wenn sie ein Engel vom Himmel brächte (Gal. 1, 8; vgl. auch Gal. 2, 14), und man wird sich sagen müssen: Der Apostel wäre sicherlich ganz anders aufgetreten, wenn in Korinth etwas Aehnliches vorgelegen hätte. Geradezu unbegreiflich wird die Kürze und Mässigung, die sich der Apostel hier auferlegt, wenn man in den vier letzten Kapiteln des zweiten Sendschreibens den verloren geglaubten Zwischenbrief, die eigentliche Abrechnung mit den Gegnern, sieht. An dieser Stelle scheitern

geistigen Vater getrübt. Sie haben die Einflüsterungen ruhig angehört, als liebe er sie nicht (11, 11). Die Einfachheit ihrer Gesinnung gegen Christus ist bedroht (11, 3). Mit einem gewissen Starrsinn will man's auf eine Probe ankommen lassen, ob der Apostel überhaupt auch strafen könne (13, 3), und für die alten Sünden will man nicht Busse thun (12, 20 ff.). So ist denn zu fürchten, dass der Apostel und die Gemeinde bei einem in Aussicht genommenen Wiedersehen sich anders finden, als sie sich gegenseitig wünschen, und doch liebt er sie mit eifersüchtiger Liebe und eifert um sie mit dem Eifer Gottes (11, 2).

Die ersten neun Kapitel sind ruhiger gehalten. Der Apostel spricht sich der Gemeinde gegenüber gemässigter und über ihren Zustand befriedigter aus. Dennoch begegnen uns, wenngleich bloss im Vorübergehen genannt, auch hier dieselben Beschuldigungen: der Zweideutigkeit in den Briefen (1, 13), des Leichtsinns in seinen Entschliessungen (V. 17), der Glaubenstyrannei (V. 24), unlauterer Absichten bei der Predigt (2, 17), der Selbstempfehlung (3, 1. 5. 12), des Prunkens mit Ekstasen (5, 13), des Unrechts, des Frevels und der Uebervortheilung der Gemeinde gegenüber (7, 2), des Wandels in Verschlagenheit, der Fälschung des Wortes Gottes (4, 2).

Man hatte ihm vorgeworfen, er verkündige sich selbst (4, 5), die Korinther hätten keinen Platz in seinem Herzen (6, 12). Er muss die Gläubigen mahnen, nicht am selben Joch

auch all jene Theorien, die in den Christinern die geschworenen Gegner des Paulus, verbissene Judaisten sehen. Wenn es sich zwischen den Christinern und dem Apostel wirklich um den petrinischen und paulinischen, jüdisch legalen und paulinisch liberalen Christus und die wahre und falsche Christushörigkeit handelte, so hat Paulus in seiner Polemik den doppelten, unverzeihlichen und unbegreiflichen Fehler gemacht, dass er 1. sich nicht an den eigentlichen Kampfesruf hält, nicht von einem ἄλλος Χριστός, sondern einem ἄλλος Ἰησοῦς redet, 2. dass er auf die für ihn gefährlichste Position seiner Gegner nicht die ganze Schärfe seines Angriffes richtet, sondern sie unter einem leichten Geplänkel umgeht und riskiren muss, dass man ihn von da aus wieder anfällt. 2 Kor. 11, 4 kann also jener Ansicht von den Christinern weder zur Stütze noch zum Fundament dienen. Weiteres hierüber s. u.

zu ziehen, wie die Heiden, und sie möchten die Gnade Gottes nicht umsonst empfangen haben (6, 1. 14) und sich reinigen von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes (7, 1). Er war in ihrer Mitte beleidigt worden, und sie hatten's ruhig geschehen lassen. Es hatte eines strengen Briefes bedurft, um sie umzustimmen (7, 8 ff.), und es benöthigt umfassender Vorkehrungen, um die Collecte in Fluss zu bringen und Verdächtigungen von ihr fern zu halten (Kap. 8. 9). Auch hier sind die Wirren nicht auf dem Boden der Gemeinde selber entstanden, sondern fremde Eindringlinge stehen im Hintergrund, die sich durch Empfehlungsbriefe von auswärts eingeführt haben (3, 1). Sie entfremdeten ihm die Gemeinde, und es war für ihn eine Zeit banger Sorgen, bis er gewiss war, dass sie sich ihm wieder zugewandt hatte. Selbst jetzt ist seine Stimmung noch eine ganz andere als zur Zeit des ersten Briefes. Schon der Eingang des zweiten Schreibens mit seinem Hinweis auf Leiden, Trübsale und Trost weist auf eine viel düsterere Gemüthsverfassung, als der innige Dank zu Beginn des ersten. Wie vollzog sich nun im einzelnen dieser Uebergang?

II. Uebergang vom ersten zum zweiten Brief.

§ 15. Die Zwischenzeit.

Die Zwischenereignisse lassen sich aus den Angaben des zweiten Briefes eruiren, jedoch nicht so, dass jede einzelne Thatsache über allen Zweifel erhaben dastünde. Auf der einen Seite betont man: „allzu viele Zwischenereignisse werden undenkbar" wegen der engen Beziehung zwischen 2 Kor. 1, 8 bis 10; 2, 12 f. und 1 Kor. 16, 8. 9, zwischen 2 Kor. 1, 12 und 1 Kor. 2, 4—14, zwischen 2 Kor. 1, 13—17. 23 und 1 Kor. 16, 5, zwischen 2 Kor. 1, 17. 23; 10, 1. 2. 10. 11 und 1 Kor. 4, 18—21 u. a.[1], und rechnet aus, dass zwischen beiden Briefen

[1] Holtzmann, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in das N. T. (2. Aufl. Freiburg 1886) S. 255. Aehnlich Weiss S. 216.

höchstens ein Zeitraum von 5—6 Monaten liege[1], da der erste kurz vor Pfingsten geschrieben sei (1 Kor. 16, 8), der zweite kurz nach dem laut macedonischer wie jüdischer Zeitrechnung in die Zeit der Herbst-Tag- und Nachtgleiche fallenden Anfang des folgenden Jahres. Dem gegenüber ist daran festzuhalten, dass der erste Brief allem nach verfasst ist vor Ostern (1 Kor. 5, 7. 8). Die Nähe des Osterfestes weckt die Erinnerung an das neutestamentliche Paschalamm, und der Gedanke an den alttestamentlichen Gebrauch der Entfernung des Gesäuerten legt die Aufforderung zur Beseitigung des alten Sauerteiges der Sünde nahe. Dagegen beweist die Kundgebung der Absicht, in Ephesus zu bleiben bis Pfingsten, nicht auch eine Abfassung des Briefes um diese Zeit. Im Gegentheil: der Apostel motivirt jene Absicht damit, dass sich ihm eine grosse Thüre „voll Wirksamkeit aufgethan, daneben viele Widersacher" (Wzs.). Die Zeit der geplanten Abreise[2] kann also nicht unmittelbar bevorstehen; denn vor einer so günstigen Gelegenheit läuft ein Paulus nicht davon, und solange er sich irgendwie halten kann, noch viel weniger vor Gegnern. Nun bleiben aber vom 14. Nisan, dem Tag des Osterfestes, bis zum Tisri, dem Monat des Jahresanfangs, $5^1/_2$ Monate, und es ist sehr fraglich, ob der zweite Brief gleich nach Neujahr geschrieben ist[3]. Nach 2 Kor. 9, 2 liess sich die Mehrzahl der Macedonier zu Beiträgen für Jerusalem aufmuntern durch den Hinweis darauf, dass „Achaia seit dem vorigen Jahr bereit

[1] Aehnlich Drescher, Th. St. Kr. 1897 S. 95.

[2] Die Reise direct zur See nahm eine verhältnissmässig kurze Zeit in Anspruch. Belser in Th. Q. 1894 S. 31. Die Angaben aus dem Alterthum über die Dauer derselben bei Schmiedel S. 85.

[3] Aus 1 Kor. 16, 19 folgert Krenkel (Beiträge S. 234), Paulus wisse in Ephesus nur von einem Haus, in dem die dortigen Christen zusammenkommen, jedoch mit Unrecht. Paulus richtet dort besondere Grüsse aus von Aquila und Priscilla mit der Gemeinde in ihrem Hause. Es können deshalb recht wohl noch andere ἐκκλ. κατ' οἶκ. bestanden haben. Die im Hause von Aquila und Priscilla führt Paulus nur an wegen ihrer besondern Beziehungen zur korinthischen Gemeinde. Dass mit ihnen und ihren Hausgenossen der ganze Christenstand in Ephesus nicht abgeschlossen war, zeigen die folgenden οἱ πάντες ἀδελφοί.

ist". Soll aber diese Mahnung zugkräftig sein, so können schwerlich erst ein paar Tage verstrichen sein seit jenem vorigen Jahr. Zudem hatte die Sammlung einige Zeit geruht und war erst durch die Sendung des Titus wieder in Fluss gekommen. Soll also die Hilfsbereitschaft der Korinther bei den Macedoniern als schon längere Zeit andauernd gelten, so verlängert sich die Zwischenzeit nach vorwärts, und es bleibt hinlänglich Raum für eine Reihe von Zwischenereignissen. Welches sind dieselben?

§ 16. Die Zwischenreisen.

Auf Grund des zweiten Korintherbriefes müssen wir nothwendig eine zweite Anwesenheit des Apostels in Korinth annehmen. Wir haben bereits betont, dass dieselbe dem ersten Brief nicht vorangehen kann. Sie muss sich also in der Zwischenzeit unterbringen lassen [1].

Dieser Reise ging eine solche des Timotheus voraus (1 Kor. 16, 10). Zur Zeit von 1 Kor. war er schon abgereist, aber noch nicht angekommen, denn er nahm den Weg über Macedonien, während die Gemeindeboten mit dem Briefe den directen Weg zur See einschlugen. Timotheus sollte in Korinth Wandel schaffen in den Punkten, die der Brief rügte. Der Gemeinde war er von der ersten Anwesenheit des Apostels her bekannt (2 Kor. 1, 19). Dieser Umstand wie seine Abstammung von einer jüdischen Mutter und einem heidnischen Vater (Apg. 16, 1) mochten ihn am geeignetsten erscheinen lassen, den Verhältnissen in Korinth und namentlich den beiden Hauptrichtungen unter den Neubekehrten, den Juden- wie den Heidenchristen, gerecht zu werden, wenngleich Paulus seiner Aufnahme bei denselben nicht so ganz zuversichtlich entgegensah (1 Kor. 16, 10 f.). Nach der herkömmlichen Anschauung war er denn auch thatsächlich nicht im stande, eine definitive Beilegung der herrschenden Wirren herbeizuführen, sei es

[1] So Ewald, Wzs., Eylau, Krenkel, Hagge, Weiffenbach, Mangold, Belser, König.

dass er zu jung und in seinem Auftreten zu schüchtern war (1 Tim. 4, 12), sei es dass ihm die Heidenchristen misstrauten, weil er noch nachträglich beschnitten worden war, oder dass die Judenchristen aus demselben Grunde seine Sendung als eine Concession für sich ausbeuteten. Nun ging der Meister selbst nach Korinth, jedoch mit demselben Misserfolg[1]. Dies geht mit Nothwendigkeit aus 2 Kor. 12, 21 hervor. Dort spricht der Apostel die Befürchtung einer neuen Demüthigung aus für den Fall seiner Wiederkehr (πάλιν gehört, wie Krenkel [Beitr. S. 200 ff.] unzweifelhaft dargethan hat, zu ταπεινώσῃ, da bei Paulus neunzehnmal das einfache ἔρχεσθαι steht, wo man an sich πάλιν als nähere Bestimmung erwarten würde)[2]. Nun ist ihm aber bei seiner erstmaligen Anwesenheit keine Demüthigung widerfahren. Vielmehr hat ihn Gott bei derselben hoch begnadigt. Also muss er später einmal in Korinth gewesen sein und die Demüthigung erlitten haben, dass er viele Unbussfertige traf. Ja man beschränkte sich nicht auf passiven Widerstand, sondern einer liess sich sogar zu einer persönlichen Beleidigung des Apostels hinreissen (2 Kor. 2, 5; 7, 12), und die Gemeinde liess ihn gewähren. Unter diesen Umständen war es am klügsten, vorerst das Feld zu räumen, ehe es zu weitern Ausschreitungen kam.

Manche Exegeten wollen nun allerdings eine persönliche Beleidigung in Abrede ziehen und sehen in dem ἀδικήσας den Blutschänder des ersten Korintherbriefes, im ἀδικηθείς dessen Vater[3], allein mit Unrecht. Die Handlungsweise des Blutschänders mochte dem Apostel noch so wehe thun, zunächst war sie doch keine persönliche Beleidigung gegen ihn, sondern gegen Gott. Ebendeshalb ist es unbegreiflich, warum er hierüber so gut wie nichts sagt und die ganze Angelegenheit mit

[1] Die Gegengründe bei Drescher a. a. O. Die Zurückweisung derselben im einzelnen bei König a. a. O. S. 505 ff. Anm.

[2] Vgl. auch Belser in Th. Q. 1894 S. 213.

[3] So die Väter und im Anschluss an sie Klöpper S. 157 ff.; Hnr., Das zweite Sendschreiben S. 13 ff. Gegen sie namentlich Krenkel S. 283. Schmiedel S. 221. Drescher S. 46 ff. Lisco, Die Entstehung des zweiten Korintherbriefes (Berlin 1896) S. 41 ff.

so grosser Zurückhaltung und nur andeutungsweise nennt, während er sonst gegen sexuelle Dinge schonungslos zu Felde zieht und auch im Ausdruck keine Prüderie kennt (vgl. 1 Kor. 6, 9 f. 18). Es ist auch wenig geholfen, wenn man behauptet, der ἀδικηθείς sei der Vater des Blutschänders[1]. Derselbe müsste in diesem Fall nothwendig noch am Leben gewesen sein. Diesen gravirenden Umstand hätte der erste Brief sicherlich nicht unerwähnt gelassen. Gegenüber der unerbittlichen Strenge im ersten Briefe (ὄλεθρος σαρκός, παραδοῦναι τῷ σατανᾷ) wäre die Behandlung der Angelegenheit im zweiten auffällig mild, und selbst in dem Fall, dass der Apostel sich mit der von der Gemeinde beliebten Strafe zufriedengeben musste, wäre es gewagt gewesen, zu behaupten, er habe ihnen durch sein Schreiben eigentlich bloss Gelegenheit geben wollen, ihren Eifer für ihn zu bekunden. Bei einer so exorbitanten Sünde musste es ihm doch in erster Linie um Sühne und Busse Gott gegenüber zu thun sein. Eine Probe auf den Grad des eigenen Ansehens konnte höchstens ein sehr entlegener Nebenzweck, keinenfalls aber Hauptzweck sein[2]. Man darf wohl auch daran erinnern, dass die Judaisten die Strenge des Paulus gegenüber dem Beleidiger ausnützten. Wäre dieser identisch mit dem Blutschänder, so wäre das Vorgehen des Apostels gegen denselben ganz im Sinne der Judaisten und ihres Kampfes gegen den heidnischen Libertinismus gewesen.

Auch die Ansicht Krenkels ist zurückzuweisen[3], es handle sich um einen Process zweier Gemeindeglieder vor den heidnischen Gerichten. Die Ausdrücke ἀδικήσας, ἀδικηθείς, πρᾶγμα allein beweisen dies nicht. Im Vergleich mit andern Vorkommnissen in der Gemeinde wäre eine derartige Uebertretung der Mahnung 1 Kor. 6, 1 ff. kein so furchtbares Vergehen gewesen, dass der Apostel deswegen das Feld geräumt, einen eigenen Boten gesandt und die Kabinettsfrage gestellt hätte

[1] Die Väter und Mr.-Hnr. Hnr.

[2] So Belser, Krenkel, Schmiedel, Wzs., Hilgenfeld, Mangold, Drescher, Lisco.

[3] A. a. O. S. 305.

in einem Tone, der den Eindruck hervorrief, er habe lediglich wegen des ἀδικήσας und ἀδικηθείς geschrieben (2 Kor. 7, 12). Vielmehr weisen die Ausdrücke ἐπιπόθησις, ὀδυρμός und namentlich τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ (2 Kor. 7, 7) darauf hin, dass die fragliche Angelegenheit in enger Beziehung steht zur Person des Apostels. Wäre die Beleidigung gegen einen seiner Begleiter gerichtet gewesen[1], so hätte doch sicher ein Wort der Verzeihung von diesem angefügt werden müssen, und Paulus hätte sich in der ganzen Angelegenheit freier und rückhaltloser äussern können, als er thatsächlich thut. Auch wird durch den Strafantrag des Apostels seine Charaktergrösse nicht verringert. Es handelt sich ja nicht in erster Linie um eine Genugthuung für die erlittene Beleidigung, sondern um eine Erklärung der Gemeinde für oder wider ihren geistigen Vater und in letzter Instanz um eine Entscheidung darüber, ob die ureigenste Gründung des Völkerapostels im Mittelpunkt der griechischen Welt dem Judaismus verfallen und in demselben verknöchern, oder ob die freiere, unter den heidnischen Völkern einzig mögliche und von Paulus unter kluger Anpassung an die gegebenen Verhältnisse inaugurirte Richtung innerhalb des Christenthums mindestens als gleichberechtigt anerkannt werden solle. Nur von diesem Hintergrunde aus konnte jenem Frevel und der Stellungnahme der Gemeinde zu ihm die Bedeutung zukommen, die ihnen Paulus durch seine Abreise gab.

Bezeugte uns der Apostel nicht eigenhändig, dass er den Rückzug angetreten, so würde man es im Hinblick auf sein unerschrockenes Auftreten und seinen zähen Widerstand gegenüber sonstigen Gegnern für unmöglich erachten. Was ihn bewog, in diesem Falle ein so eigenartiges Verfahren einzuschlagen, ein Verfahren, das unter Umständen sehr bedenkliche Folgen haben konnte, das lässt sich schwer sagen. Er selbst führt als einen Grund jener erstmaligen Demüthigung den bedenklichen sittlichen Zustand der Gemeinde und das

[1] Beyschlag in Th. St. Kr. 1865 S. 254. Pfleiderer S. 106. Clemen, Chronologie S. 223. Aehnlich Lisco und Klöpper.

trotzige Beharren vieler in der Sünde und Unbussfertigkeit an (2 Kor. 12, 20 f.). Doch ist es ihm an jener Stelle nicht darum zu thun, sich erschöpfend über seine Zwischenreise auszusprechen. Auch ist er nicht der Mann, der vor herrschenden sittlichen Gebrechen ohne weiteres die Segel streicht. Sie konnten ihn eher anfeuern als abschrecken. Vielleicht können uns die abschätzigen Bemerkungen seiner Gegner als Fingerzeig dienen. Sie sagen (10, 10): „Seine leibliche Anwesenheit ist schwach und seine Rede verächtlich." Vielleicht darf man beide Vorwürfe in causalen Zusammenhang bringen und jene Verächtlichkeit der Rede, von der uns der ganze rednerische Nachlass des Apostels eher das Gegentheil verkündet, auf eine momentane körperliche Schwäche zurückführen. Man darf bei jenem Vorgang schwerlich an einen eigentlichen epileptischen Anfall denken. Denn ein solcher wäre kaum geheim geblieben, und eine falsche Beurtheilung desselben wäre eben dadurch ausgeschlossen gewesen. Es muss, wenn es sich überhaupt um einen physischen Vorgang handelt, ein abnormer Zustand gewesen sein, der nach aussen den Eindruck körperlicher Schwäche machte und eine Behinderung im freien, gewohnten Gebrauch der geistigen Kräfte zur Folge hatte. Soviel ist jedenfalls sicher, dass Paulus seinen Feinden gegenüber schwach, bedeutungslos erschienen war (12, 21). Aber soviel ist ebenfalls sicher, dass man ihn sich kaum zurückstehend hinter jemanden denken kann, wenn ihm seine ganze Kraft zur Verfügung stand. War er aber im freien und vollen Gebrauch derselben behindert[1], dann ist der Misserfolg seiner Zwischenreise einigermassen verständlich. Schon bei seinem ersten Auftreten hatten manche an ihm das vermisst, was nach griechischem Begriff den vollendeten Redner macht. Das Auftreten des Apollo hatte diesen Mangel noch mehr zum Bewusstsein gebracht. Nun hatte sie

[1] Vgl. Krenkel, Beiträge S. 251; ebenso König, dessen Arbeit erst nach Fertigstellung der Reinschrift erschien und ergänzungsweise berücksichtigt werden konnte; dazu Vierordt, Medicinisches aus der Geschichte (2. Aufl. Tübingen 1896) S. 83 f.

Paulus freilich in seinem ersten Briefe belehrt, dass er ihretwegen gar nicht anders habe auftreten können, dass es Sache der Accommodation gewesen sei. Da kommt er selbst, um Ordnung zu schaffen in der Gemeinde. Diesmal hätte es gegolten, jene Waffen ins Feld zu führen, die stark sind, Bollwerke niederzulegen. Der Apostel tritt in die Arena, allein „seine körperliche Anwesenheit ist schwach und seine Rede verächtlich". Denen, die ihm nahe stehen, muss diese Wendung der Dinge furchtbar peinlich sein. Diejenigen, die ihn früher oder bisher verachteten, sehen ihre Ansicht über ihn vor der ganzen Gemeinde bestätigt. Wer ihm bisher gleichgiltig gegenüberstand, der wird durch diesen Vorfall sicherlich nicht für ihn gewonnen. Seine Gegner aber sind Herr der Situation und stehen ihm überlegen gegenüber. Jene momentane Schwäche kann man als Schwäche seiner Position und die Verächtlichkeit seiner Rede auf die Verächtlichkeit seiner Sache deuten. Und wenn nun in diesem kritischen Moment ein Gemeindeangehöriger den traurigen Muth hat, ihn, den Schwachen, den Verächtlichen, noch persönlich zu insultiren, so haben die einen keinen Anlass und die andern nicht den nöthigen Muth, sich um ihn anzunehmen.

Ist dies der thatsächliche Hergang, so ist es begreiflich, dass der Apostel vorerst vom Kampfplatze schied, aber sofort den Titus absandte, der durch sein Vorleben eine lebendige Verwahrung gegen jegliches Zugeständniss an den Judaismus, ein Zeuge seiner Triumphe auch in den schwersten Kämpfen und ein Bürge für die Rechtmässigkeit seines Apostolates war. Sagte dieser der Gemeinde den wahren Grund der „Schwäche" und „Verächtlichkeit" des Apostels, so erklärt sich jene ganze Fluth von Affecten, welche die Gemüther der Korinther durchzog (7, 7). Sie schämten sich und beklagten es, dass sie ihn verlassen hatten in seiner „Schwäche". Sie sehnten sich nach ihm und eiferten für ihn. So ist es auch begreiflich, wie er die Korinther, aller bisherigen Erfahrung zum Trotz, dem Titus gegenüber noch rühmen konnte (7, 14). Er mag ihm gesagt haben, dass sie nicht so an ihm gehandelt hätten,

wenn ihnen der wahre Sachverhalt, der wirkliche Grund seiner Schwäche und Verächtlichkeit bekannt gewesen wäre. So ist es endlich auch begreiflich, wie der Apostel in Korinth klein beigeben, aber gleich nach seiner Abreise schriftlich mit unerbittlicher Strenge Genugthuung verlangen konnte in einer Form, dass er die Adressaten betrübte, nicht wie einer, der eine Niederlage erlitten hat oder vor einem überlegenen Gegner hat weichen müssen, sondern wie einer, der durch eine höhere Macht an einem energischen Auftreten gehindert wurde.

Der Apostel hatte den Rückzug angetreten, aber nur, um zu einer gelegeneren Zeit wiederzukommen. Ob er selber noch bei seinem Abgang diese Wiederkehr in der Form von 2 Kor. 1, 15 f. angekündigt hat, ist sehr fraglich. Darüber braucht man nicht mehr zu streiten, welcher Reiseplan der frühere ist, der 2 Kor. 1, 15 f. oder der 1 Kor. 16, 5 f. Diesen theilt er in einer Form mit, dass man den Eindruck bekommt, es handelt sich um eine erstmalige Eröffnung und keinenfalls um Zurücknahme eines frühern Projectes. Der Plan von 2 Kor. 1, 15 f. ist also der spätere. Auch darüber kann man die Discussion schliessen, ob die Gemeinde bereits vor dem zweiten Briefe eine Kenntniss von dem Plan 2 Kor. 1, 15 hatte. Man glaubt, es verneinen und in 2 Kor. 1, 17 einen Selbsteinwand des Apostels sehen zu müssen[1]. Allein der Apostel hatte doch wahrlich Mühe genug, sich der Einwände und Einwürfe von aussen zu erwehren. Er brauchte sich nicht selbst noch solche zu machen. Die Gemeinde muss also um jenen Plan gewusst haben. Datirt nun diese Kenntniss von der erfolglosen zweiten Anwesenheit, oder von irgend einer frühern oder spätern Benachrichtigung? Manche lassen es dahingestellt. Doch ist die Entscheidung nicht schwer. Wenn der Apostel unverrichteter Dinge abziehen musste und in der Gemeinde nicht einmal mehr so viel Anhänglichkeit fand, dass sie den Muth gehabt hätte, ihm Genugthuung zu verschaffen für eine grobe Beleidigung, da konnte er seine Wiederkehr unmöglich in

[1] Drescher S. 91.

der Form von 2 Kor. 1, 15 f. ankündigen. Die Gemeinde, so wie sie sich damals thatsächlich zu ihm stellte, sah in einem neuen Besuche seinerseits schwerlich eine χάρις und in der Wiederholung desselben sicherlich nicht eine δευτέρα χάρις, namentlich wenn der Apostel drohen musste, er werde das nächste Mal keine Schonung üben (13, 2). An ein πεμφθῆναι ὑφ' ὑμῶν εἰς τὴν Ἰουδαίαν, vielleicht mit dem Ertrag der Collecte, war vollends nicht zu denken in einer Zeit, da ihn die bessern Elemente kühl von dannen ziehen liessen und die schlechtern trotzig von sich stiessen. Es ist vielmehr eine Zeit vorausgesetzt, da der Apostel hoffen durfte, in Korinth willkommen zu sein, also die Zeit vor seinem zweiten Besuch.

Wer war nun der Bote des Reiseplanes? Sicherlich nicht Timotheus, denn zur Zeit seiner Abordnung trug sich Paulus mit dem Project, auf seiner Reise durch Macedonien zur Gemeinde zu kommen (1 Kor. 16, 5 f.). Man kann sodann an Titus denken, jedoch an seine Sendung mit dem strengen Brief nach dem Rückzug des Apostels nur in der Weise, dass ihm die Mittheilung des modificirten Reiseplanes bedingterweise anvertraut worden wäre, nämlich für den Fall, dass die Gemeinde einlenken würde. Doch ist eine so zuversichtliche Stimmung für jene Zeit kaum vereinbar mit den Angaben des zweiten Korintherbriefs, zumal wenn der Transport der Sammelgelder nach Jerusalem in den Plan miteinbezogen war. Man müsste also weiter zurückgehen und eine weitere Reise des Titus annehmen zu einer Zeit, da der Apostel zur Gemeinde das beste Vertrauen hatte. Eine solche bleibt aber nirgends übrig, wenn man die Sendung des Timotheus als missglückt ansieht. Doch ist dies keine klar bezeugte Thatsache[1], sondern eine auf den oben angeführten Gründen basirte Annahme, die eben jene Gründe für, andere auch wieder gegen sich hat. Der zweite Korintherbrief redet nicht mehr von der Angelegenheit des Blutschänders. Auch weiss er nichts mehr von heidenchristlichen Richtungen und einer gemässigten

[1] So auch Schmiedel.

judenchristlichen Fraction. Vielmehr hat sich in letzter Zeit alles um den extremen Judaismus gedreht. Ein namhafter Theil der Schwierigkeiten des ersten Schreibens ist also gehoben. Dass all das erst Titus vollbracht hätte, dafür haben wir keinen Beweis. An die Zwischenreise des Paulus ist nicht zu denken. Es bleibt also bloss Timotheus übrig. Diese Erfolge konnten den Apostel ermuthigen, den Titus zu schicken mit dem Specialmandat der Collecte (von einem besondern Auftrag des Timotheus für diesen Zweck ist im ersten Brief nicht die Rede. Ueberhaupt ist die Collecte dort sehr kurz behandelt). Da konnte er hoffen, durch einen zweimaligen Besuch der Gemeinde einen Gefallen zu erweisen und mit ihren Gaben dann ins Heilige Land abzugehen.

Was sonst noch für eine zweite Reise des Titus vor der Betrauung mit der Collecte geltend gemacht wird, das kommt über die Bedeutung eines Wahrscheinlichkeitsbeweises nicht hinaus[1]. Man weist hin auf seine unvortheilhafte Kenntniss der Lage, die ein besonderes Zureden nöthig machte, um ihn für eine weitere Sendung zu gewinnen (2 Kor. 7, 14), auf das προενήρξατο (8, 6) und εἰς ὑμᾶς συνεργός (8, 23), das sich kaum auf die Ueberbringung des strafenden Briefes beziehen könne, auf das Widersinnige der Annahme, der Apostel habe die Schlichtung der korinthischen Wirren einer in Korinth förmlich fremden Person überlassen. Dem lässt sich entgegenhalten: Hatte sich Apollo auf ungünstige Nachrichten aus dritter Hand gesträubt gegen die Rückkehr in die Stadt seiner glänzenden Erfolge, so konnte dies Titus auch. Er muss deshalb nicht in Korinth gewesen sein. Einen συνεργός konnte ihn Paulus lediglich auf Grund seiner letztvergangenen Sendung im zweiten Briefe mit Fug und Recht nennen. Seine Thätigkeit in der Gemeinde hatte doch nicht darin bestanden, dass er den strengen Brief übergab, allenfalls noch Notiz nahm von der Bestürzung der Gemeinde und sich dann empfahl. Bei Schlichtung der Wirren, die einem Paulus ein

[1] Schmiedel S. 265.

längeres Verweilen unmöglich gemacht hatten, gab es sicherlich viel zu verhandeln und zu besprechen über das Wie, selbst dann, wenn man über das Was einig war, und wäre die Sendung des Titus zeitlich noch so beschränkt gewesen, hinsichtlich des Erfolges war sie so bedeutend, dass sie sich denen der andern „Mitarbeiter" kühnlich an die Seite stellen konnte. Sie hatte ein Gebiet wieder erschlossen, auf dem ein Paulus sich nicht mehr hatte halten können.

Auch das προενήρξατο bildet keinen vollgiltigen Beweis. Soviel geht unzweifelhaft aus dem Worte hervor, dass Titus sich schon früher (προ) einmal mit der Collecte befasst hat, und zwar so, dass die ganze Angelegenheit durch ihn erstmals in Fluss kam. Das kann jedoch nicht geschehen sein in der Spanne Zeit, die zwischen der Abreise mit seinen zwei Gefährten und zwischen der Absendung des zweiten Briefes gelegen haben soll. Wenn überhaupt von einer solchen geredet werden kann, so muss sie sehr kurz gewesen sein, denn die Vollendung der früher schon begonnenen Collecte, die durch Kap. 8 und 9 des apostolischen Sendschreibens erst wieder in Fluss kommen soll, ist der Zweck der Sendung des Titus. Jener Anfang (προενάρχεσθαι) muss also in einer frühern Zeit liegen, und hier sind zwei Möglichkeiten denkbar: Entweder fällt er in die Zeit des Aufenthalts bei Ueberbringung des Ultimatums an die Gemeinde, oder wir müssen eine frühere Reise postuliren. Erstere wäre dann die 12, 18 erwähnte (mit einem Begleiter), letztere die in 2, 13; 7, 6 (ohne Begleitung). Gegen die Identität beider wendet man ein, der Apostel könne unmöglich zu gleicher Zeit an eine Gemeinde das Ansinnen einer Collecte stellen und eine Entscheidung für oder wider seine Person verlangen, und das eine Mal sei Titus allein, das andere Mal zusammen mit einem Bruder. Allein beide Einwände sind nicht stichhaltig. Richtig ist, dass Paulus in jener kritischen Zeit schwerlich an eine Inangriffnahme der Sammlung gedacht haben wird. Aber Titus wie die Gemeinde wussten, wie wichtig ihm jene Angelegenheit war, und da konnte sich dem Jünger der Ge-

danke nahelegen oder von Verehrern des Apostels nahegelegt werden, den Umschwung in der Gesinnung der Gemeinde zu benutzen, eine Ehrenschuld derselben abzutragen und ihrem Gründer als Genugthuung für die erlittenen Kränkungen eine in dieser ernsten Zeit doppelt willkommene Spende für Jerusalem zugehen zu lassen. Unmittelbar auf die Zerwürfnisse hin mochte es aussichtslos erscheinen, die Collecte in Erinnerung zu bringen. Nachdem aber Titus einen Ausgleich zu stande gebracht und sich das Vertrauen der verschiedenen Richtungen erworben hatte, konnte er als der geeignetste Mann erscheinen, auch diese heikle und dem Apostel und seinen Freunden doch so wichtige Angelegenheit wieder in Anregung zu bringen. Er erwies ihnen damit einen grossen Gefallen, und in diesem Sinne konnte Paulus seine Mühewaltung eine χάρις εἰς ὑμᾶς nennen. Wäre χάρις = Liebesgabe, so würde man statt εἰς ὑμᾶς eher ἐν ὑμῖν oder καὶ τὴν χάριν ταύτην τὴν ἐξ ὑμῶν erwarten. Man bekommt zwar aus 2 Kor. 8, 9 den Eindruck, dass es in Korinth am guten Willen für die ganze Sache gefehlt habe, und eine Initiative seitens der Gemeinde scheint dadurch ausgeschlossen zu sein. Allein einzelne Gläubige konnten immerhin guten Willens sein.

Die Thatsache, dass das eine Mal ein Begleiter des Titus erwähnt wird, das andere Mal nicht, beweist das nicht, was sie beweisen soll. In 2 Kor. 2, 13; 7, 6 ff. handelt es sich um Wiederherstellung der Beziehungen zwischen Paulus und seinen geistigen Kindern. Hierbei war dem Titus die erste Rolle zugedacht, und er hat sie auch gespielt. Er ist deshalb im Rückblick auf die Sache die Hauptperson und war es auch in den Augen der Gegner. Sein Begleiter konnte also unerwähnt bleiben. Die andern Stellen haben die Sammlung für Jerusalem im Auge, und hier wird auch der Begleiter des Titus genannt. Er kann als Urkundsperson und „als zweiter Zeuge“ (13, 1) dienen, gleichviel, ob er von Anfang an als solcher beigegeben war, oder nur als Begleiter des Titus, was durch das absolute Stillschweigen der übrigen Theile des Briefes und namentlich in 12, 18 wahrscheinlich

gemacht wird. Dass eine Begleitung in 2, 13; 7, 6 und eben damit die Identität des dort erwähnten Besuches mit dem in 12, 18 nicht ausgeschlossen ist, das zeigt der erste Korintherbrief. Wer den Bericht des Apostels über die Grundlegung der Gemeinde nimmt, so wie er ist, der wird den Eindruck bekommen, dass er sich dabei keiner Gehilfen bediente. Aus 2 Kor. 1, 19 dagegen und aus Apg. 18, 5 erfahren wir, dass Silvanus und Timotheus bei ihm waren. In 1 Kor. 4, 17 hätten sie zwangslos erwähnt werden können. Es geschieht aber nicht. So gut nun hier die Begleitung übergangen werden konnte, ebensogut konnte sie es 2 Kor. 2, 13 und 7, 6. Es lässt sich also aus dem zweiten Briefe nicht unbedingt sicher darthun, dass zur Zeit seiner Abfassung Titus zweimal in Korinth gewesen sein müsse, noch auch, dass er nur einmal dort gewesen sein könne. Uns genügt, dass 2 Kor. die aus andern Gründen wahrscheinlich gewordene zweite Reise nicht ausschliesst, sondern eher für dieselbe spricht.

Nimmt man diese Zwischenreise des Titus an, so müsste sie bald auf die Sendung des Timotheus gefolgt sein, und ihr Hauptzweck wäre die Sammlung für Jerusalem gewesen. Ein Umschlag der Gesinnung zu Ungunsten des Paulus ist dann leicht begreiflich. Das strenge Vorgehen gegen den Blutschänder liess vielleicht den einen oder den andern, der kein gutes Gewissen hatte, für sich selber bangen. Die Collecte konnte da oder dort gleichfalls unbequem sein. Sicherlich war sie den Judaisten verhasst. Sie war ein Band der Liebe, das die Urgemeinde mit den Neugründungen in der heidnischen Welt, die Urapostel mit dem Völkerlehrer verknüpfte. Nun ging aber das ganze Sinnen und Trachten der Judaisten dahin, einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Paulus und den Altaposteln nachzuweisen. Die Collecte musste ihnen also sehr ungelegen kommen. Aber ebenso unbequem war ihnen sicherlich Titus, den der Apostel mit derselben beauftragt hatte. Obgleich Hellene, war er nicht beschnitten worden (Gal. 2, 3). Er hatte mitangesehen und mitangehört, dass die Altapostel und die Urgemeinde dem Paulus nichts hinzuzu-

setzen hatten, und er konnte bezeugen, dass die Collecte Sache der Uebereinkunft mit jenen war. Den Judaisten musste also alles daran liegen, den Boten und die Collecte unmöglich zu machen. Vielleicht nahm er ihrem Ansturm gegenüber seine Zuflucht zu Paulus, vielleicht wollte er sich bloss Instructionen holen. Paulus erschien nun auf dem Plan — ohne Erfolg. Er zog sich zurück — vielleicht nach Macedonien und Illyrien[1], dann nach Ephesus. Von dort sandte er den Titus nach Korinth mit einem kategorischen Schreiben, nachdem er mit ihm ein Zusammentreffen in Troas verabredet hatte. Titus kam später, als man von Anfang an gedacht hatte. Paulus war schon in Macedonien, als sie zusammentrafen. Doch brachte Titus verhältnissmässig gute Nachrichten. Die Gemeinde bereute ihr Verhalten gegen den Apostel, wünschte ihn wiederzusehen, bestrafte den Beleidiger und schien auch für die Collecte zugänglich. Den heidnischen Lastern hatte sie allerdings noch nicht völlig entsagt. Die Gegner ihrerseits gaben ihre Sache noch nicht verloren, sondern setzten die Anschuldigungen gegen Paulus fort. Paulus zog es darum vor, nochmals den Titus und zwei Gehilfen zu entsenden mit einem neuen Brief, dem zweiten canonischen. In demselben bespricht er, was mit der Gemeinde zu besprechen ist, hält Abrechnung mit den Gegnern wie mit den Sündern und stellt sein baldiges Erscheinen in Aussicht.

Titus erhielt ein Begleitschreiben bei seiner letzten und vorletzten Sendung, dem Timotheus war seine Beglaubigung vorangegangen. Zwei dieser Schreiben sind uns erhalten. Das dritte, der zeitlichen Abfolge nach das zweite, galt bislang als verloren. In neuerer Zeit glaubt man, dasselbe nachweisen zu können im zweiten canonischen Brief. Darüber im Folgenden[2].

[1] Die Röm. 15, 19 erwähnte Verkündigung des Evangeliums bis nach Illyrien fügt sich hier am zwanglosesten ein.

[2] Obiges war schon längst geschrieben, als Hilgenfelds Aufsatz: Die korinthische Zwischenreise und der Vier-Kapitelbrief des Paulus an die Korinther, in Z. w. Th. 1899 S. 1 ff., erschien. Er verwirft eine Zwischen-

§ 17. Zwischenbriefe.

Es ist bereits hingewiesen worden auf den Unterschied innerhalb des zweiten Korintherbriefes nach Stimmung und Haltung. In den neun ersten Kapiteln haben wir eine im grossen und ganzen ruhige Auseinandersetzung über das Verhältniss des Apostels zur Gemeinde, in den vier letzten aber eine hochgradig erregte Vertheidigung des persönlichen und des apostolischen Charakters Pauli und auch der Gemeinde gegenüber ein in strengem Tone gehaltenes Urtheil über ihre sittliche Verfassung. Diese Unterscheidung veranlasste Hausrath [1] zur Scheidung zwischen beiden Theilen, nachdem Semler schon lange zuvor ihm den Weg bereitet hatte. Zwar hat er in Klöpper einen gewandten Gegner gefunden, allein seither wurden immer wieder neue Bedenken gegen die Einheitlichkeit des zweiten Briefes erhoben, und neuerdings haben sie sich so gehäuft, dass man constatiren zu müssen glaubte: „der zweite Korintherbrief will nicht mehr zusammenhalten“ [2], und die entgegenstehende Ansicht als „nachgerade kühn erscheinende Hypothese“ bezeichnete [3]. Die Gegner der Ein-

reise und deutet ἐν λύπῃ auf ἐν ἀσθενείᾳ etc. bei Gründung der Gemeinde, hat aber den Einwand nicht widerlegt, dass es sich 2 Kor. 2 nicht um eine gedrückte Stimmung überhaupt handelt, sondern um ein gegenseitiges Betrüben des Apostels und der Gemeinde (V. 2. 4 f.). Hilgenfeld sagt freilich: „Sollte Paulus seine Aussage, dass er aus Schonung nicht mehr nach Korinth kam, ein paar Zeilen darauf geradezu aufgehoben haben durch die Aussage, als ein Betrübender (Rügender) sei er freilich doch zu der korinthischen Gemeinde gekommen?“ Er übersieht aber, dass es recht wohl möglich ist, einmal in Strenge zu kommen, ein andermal aber, eben um nicht wieder in Strenge kommen zu müssen, die Sache schriftlich abzumachen. Auch der Einwand verfängt nicht, „die λύπη als solche ist stets eigenes Betrübtsein, niemals Betrübung anderer“, denn 2, 3 redet Paulus ja ausdrücklich vom eigenen Betrübtsein. Es war für ihn gewiss betrübend genug, dass er sich in Korinth keinen Erfolg mehr versprechen durfte als durch das Betrüben. Die andern Einwände bringen keine neuen Beweismomente. Hilgenfelds Anschauung über den Vierkapitelbrief s. u.

[1] Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther. Heidelberg 1870.

[2] Holtzmann, Theol. Jahresbericht 1894 S. 152.

[3] Weiss in Th. LZ. 1894 S. 513.

heitlichkeit[1] gruppiren sich in zwei Klassen, je nachdem sie das Sendschreiben in zwei oder in drei Theile zerlegen.

I.

Die Gründe für die Trennung zwischen Kap. 1—9 und 10—13 sind folgende:

1. Kap. 1, 1 wird Timotheus neben Paulus als Mitbriefsteller genannt, von Kap. 10 an aber tritt Paulus der Gemeinde selbständig gegenüber (vgl. 10, 1: αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος), obgleich Timotheus mit Paulus sicherlich in seinem Urtheil über die Judaisten ganz einig war. Seine Auslassungen klingen ganz anders als das οὐχ ὅτι κυριεύομεν 1, 24 und οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω 8, 8[2].

2. Der Schluss bricht gegen die sonstige Gewohnheit des Paulus jäh ab mit kurzem Gruss und Segen ohne Namensnennung.

3. Kap. 1—9 ist veranlasst durch das Bedürfniss, „nach den vorausgegangenen Ereignissen sich der Gemeinde gegenüber auszusprechen, und die Absicht, Stimmung zu machen für die Collecte", das Folgende dagegen, „damit er anwesend nicht hart verfahren müsse".

4. Dort ist Paulus trotz aller schlimmen Erfahrungen (1, 3. 8 ff.; 2, 3 ff. 12 ff.; 7, 5 ff.) betreffs der Gemeinde voll froher Hoffnung für die Zukunft (7, 4. 16). Sie hat ihm Genugthuung verschafft (2, 5 ff.; 7, 7 ff.). Sie wird ihm auch seine übrigen Wünsche erfüllen (Kap. 8 und 9), und sein Verhältniss zu ihr ist das denkbar innigste (6, 10; 7, 3). Allerdings muss er sich noch vertheidigen gegen Verdächtigungen (3, 1 ff.; 4, 1. 5; 5, 12; 7, 2), muss auch mahnen, vor heidnischen Lastern warnen

[1] Hausrath. Mangold-Bleek, Einleitung S. 531. Drescher. Halmel, Der Vierkapitelbrief im 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Essen 1894. Schmiedel S. 74 ff. Krenkel S. 319 ff. Lisco, Die Entstehung etc. Clemen, Prolegomena zur Chronologie der paulin. Briefe. Halle 1892. Ders., Die Chronologie etc. (ebd.) und Die Einheitlichkeit der paulin. Briefe. Göttingen 1894 (S. 19 ein Ueberblick über die Literatur bis 1894).

[2] Krenkel S. 345 ff. Schmiedel S. 74 ff. Drescher S. 58 ff. Hausrath S. 27 f.

(6, 1—11. 14 bis 7, 1); aber nirgends findet sich ein hartes Wort oder eine Absicht, zu strafen (1, 3 ff.; 2, 4. 9; 7, 8 ff. 12). Hier dagegen steht er einer Reihe von Gegnern gegenüber und setzt sich auseinander mit schweren Anklagen (10, 2 ff.; 11, 11; 12, 16—18) und Verunglimpfungen (10, 7; 11, 5 ff. bis 12, 18). Auch sein Verhältniss zur Gemeinde ist getrübt (12, 21; 13, 2. 5 ff.). Früher hat er sie rückhaltlos loben können (1, 14; 7, 4. 16; 8, 7), jetzt aber ist er nicht ohne Sorge für sie (11, 3). Er ist deshalb zu strengen Massregeln entschlossen (10, 2—6. 11; 12, 21; 13, 2—4). Um dies zu vermeiden, schreibt er noch einmal (13, 10), hofft aber nicht viel Erfolg (12, 20 f.).

5. Der Apostel kann unmöglich zu gleicher Zeit und in demselben Briefe den Titus und seinen Begleiter vertheidigen gegen die Anklage der Ausbeutung der Gemeinde bei einer frühern Anwesenheit (12, 16 f.) und denselben mit zwei andern zu Sammelzwecken nach Korinth schicken (Kap. 8 und 9).

6. Jene Vertheidigung kann nicht auf die 2 Kor. 2, 13 berichtete Anwesenheit des Titus gehen, da der 8, 22 erwähnte Bruder auf der ersten Reise nicht bei Titus war (2, 13; 7, 6 ff.; 8, 6. 16 ff.). Später, nachdem dem Paulus Bericht erstattet worden war, schickt er den Titus noch einmal ab, diesmal nicht allein (8, 16 ff.). Doch ist auch diese Reise nicht ohne weiteres identisch mit der 12, 16 ff., da hier nur ein Bruder bei ihm war, dort zwei. Immerhin kann der 8, 18 ff. erwähnte Bruder, als nicht im Auftrag des Apostels, sondern der Gemeinde beigeordnet, unerwähnt geblieben sein. Ist aber die Reise 12, 16 mit der Kap. 8 und 9 identisch, so muss nothwendig zwischen Kap. 1—9 und 10—13 getrennt werden; denn nach 12, 16 ist die Deputation schon in Korinth gewesen, nach 8, 16 ff. ist sie erst im Begriff, abzugehen. 12, 18a darf nicht auf die jetzige Reise bezogen werden und gleichzeitig 12b und c auf die frühere. Paulus kann die Uneigennützigkeit nicht mit einem noch ausstehenden Besuch, und die dabei zu übende Selbstlosigkeit nicht mit einem frühern Besuch beweisen.

Durch diese Gründe glaubt man sich berechtigt zur Ausscheidung von Kap. 10—13 als Vierkapitelbrief, und zwar lässt

man ihn dem andern zeitlich vorausgehen[1], da der Zustand heller Auflehnung, wie er ihn schildere, nach Kap. 1—9 sich schwer denken lasse, und die Rechtfertigung des Titus, die seiner zweiten Sendung für die Collecte habe vorangehen müssen, in 12, 16 f. enthalten sei. In dem Vierkapitelbrief sei uns das strenge Schreiben erhalten, das den Titus für Beilegung der Wirren autorisirte; denn dasselbe müsse eine halbe Zurücknahme des Reiseplans 1, 15 enthalten haben, und in der That spreche sich Kap. 10—13 so aus, dass man über Kommen oder Nichtkommen nichts folgern könne.

Die Nothwendigkeit der Verwahrung gegen den Vorwurf der Selbstempfehlung erkläre sich leicht, wenn Kap. 10—13 vorangegangen seien.

Gegen diese Begründung sagt man[2]: Die Wiederkehr von Wirren, wie sie Kap. 10—13 schildere, sei nur unmöglich, wenn man die Erfolge des Titus überschätze, und Kap. 1—9 sei ein Verdacht wegen der Collecte ausgesprochen (7, 2), aber nur gegen Paulus.

Gegen die Identität des Vierkapitelbriefs mit dem strengen Schreiben wendet man ein[3]:

a) Paulus spricht die Absicht, zu kommen, deutlich aus 12, 14. 20 f.; 13, 1. 2.

b) Kap. 1—9 nimmt nirgends Bezug auf die Selbstempfehlung in 10, 13.

c) Der Beleidiger wird nirgends erwähnt, obgleich dies hätte geschehen müssen in Kap. 10—13.

d) Die 12, 16 ff. vorausgesetzte Anwesenheit des Titus und seines Begleiters müsste in die Zeit vor dem Zwischenbrief fallen, lässt sich aber nicht nachweisen.

II.

Andere[4] zerlegen das zweite canonische Sendschreiben in drei Briefe:

[1] Schmiedel S. 77 ff. Clemen S. 61 ff. König a. a. O.
[2] Drescher S. 75 ff. [3] Drescher a. a. O.
[4] Lisco, Die Entstehung etc. Clemen in Th. LZ. 1896. S. 561.

A = (10, 1 bis 12, 10) + (6, 14 bis 7, 1) + (12, 20 bis 13, 10).

B = (1, 1 bis 6, 13) + (12, 11—19) + (7, 2—3) + 9 + (13, 11—13).

C = 7, 4 bis 8, 24[1].

Der Abschnitt 12, 11—19 löst sich von seiner Umgebung ab durch den milden Ton[2], die schlechte Verbindung und den Inhalt, der lediglich das 11, 5—13 Gesagte wiederholt. Sein Wortschatz weist ihn in den ersten Theil des Briefes. Ebensowenig passt 6, 14 bis 7, 1 in seine Umgebung[3], sondern in den Vierkapitelbrief an die Stelle von 12, 11—19. Der so entstandene Brief verlangte keine Bestrafung des Beleidigers, da er weder wegen des Beleidigers noch wegen des Beleidigten verfasst ist. Er ging der Sendung des Titus voran, da sich die Nothwendigkeit einer Ermunterung zur Reise nicht verträgt mit der Stellung eines Strafrichters, und er bewirkte den Umschwung. Geschrieben ist er in Macedonien. Kap. 9 ist von 8 zu trennen[4], da Paulus nicht mehr sagen kann: „Ueber die Hilfeleistung an die Heiligen brauche ich euch nicht zu schreiben“ (9, 1), nachdem er 24 Verse hindurch sich mit der Collecte befasst hat. Er kann nicht gleichzeitig die Mildthätigkeit der Macedonier vor den Korinthern und der Korinther vor den Macedoniern rühmen, und 8, 10 ist die Stellungnahme der Korinther eine ganz andere

[1] Einen andern Theilungsvorschlag macht Halmel (a. a. O.): 2 Kor. 2, 14 bis 6, 10 ist nach ihm der letzte aller Briefe des Paulus an die Gemeinde. Ihn widerlegt Weiss in Th. LZ. 1894 S. 513—515 und betont namentlich, dass 6, 11 sich nicht an 2, 13 anfügen kann, sondern dass man eher an 7, 5 denken würde, und dass 2, 14 sich viel ungezwungener an 2, 13 anschliesst als 6, 11 an 2, 11, und dass ohnehin 2, 12 f. ausfallen müsste. Ueber den eigenthümlichen Unterschied zwischen Halmel und Weiss in der Beurtheilung von 2, 14 bis 6, 11, bezw. 2, 14 bis 7, 4 mit Ausscheidung von 6, 14 bis 7, 1 vgl. König S. 495. Drescher S. 54.

[2] Wie „mild“ der Ton ist, siehe bei König S. 498.

[3] So auch Ewald S. 231. 282 f. Renan l. c. Introd. p. LXII. Holsten, Hilgenfeld, Hnr.

[4] Clemen in Th. LZ. 1896 S. 561.

als 9, 4. Kap. 9 ist früher als Kap. 8. Die unter B aufgezählten Theile müssen zu einem Brief verbunden werden, denn der judaistische Angriff ist abgewiesen. Von libertinistischer Lascivität ist nicht mehr die Rede (Kap. 1—8). Man erwartet für die nächste Zeit die Ankunft des Paulus, und sein Zögern berührt deshalb peinlich. Da erscheint Titus und gewinnt auch die Minorität wieder. Das bekundet uns Brief C.

Dieser Begründung ist entgegenzuhalten:

Ad I, 1. Nach 2 Kor. 1, 1 ist Timotheus Mitbriefsteller. Man merkt davon aber nichts in Kap. 1—9, kann also auch nichts erwarten für Kap. 10—13. Letztere handeln ausschliesslich von der Person und dem Verhalten des Paulus und haben keinen Anlass, den Timotheus zu erwähnen, wohl aber einen Grund, über ihn zu schweigen, wenn man mit der Mehrzahl der Exegeten seine Sendung als missglückt ansieht. Der erste Brief enthält auch keine Erwähnung, noch auch nur einen besondern Gruss vom Mitbriefsteller Sosthenes, und am Schluss des Galaterbriefs fehlen gleichfalls die σὺν ἐμοὶ πάντες von 1, 2, obgleich sie sicherlich über die Galater ähnlich dachten wie Paulus. Das αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος in 2 Kor. 10, 1 leitet die Selbstvertheidigung des Apostels ein, kündigt also das Thema des folgenden Abschnitts und dem vorhergehenden gegenüber etwas ganz Neues an und ist deshalb sehr wohl an seinem Platz. Es klingt freilich anders als 1, 24 und 8, 8. Allein klingt denn 1 Kor. 4, 14; 5, 1 ff. nicht auch anders als die übrigen Kapitel, und Gal. 4, 12. 19 nicht anders als 1, 8. 9?

Ad 2. Der Schluss von Kap. 13 bricht jäh ab, aber der von Gal. 6 noch jäher, und diesem Brief allein von allen Paulinen gibt sein Inhalt das Recht, nach dieser Seite mit dem Vierkapitelbrief verglichen zu werden.

Ad 3. 2 Kor. 13, 10 ist nicht ohne weiteres als abschliessendes Urtheil über die Tendenz des ganzen Vierkapitelbriefs anzusehen. Es passt bloss auf den paränetischen, aber nicht auf den apologetischen Theil desselben. Dass Kap. 1—9

nicht einzig aus dem Bedürfniss entstanden ist, „nach den vorausgegangenen Ereignissen sich der Gemeinde gegenüber auszusprechen", das zeigt 1, 12 ff.; 2, 17; 3, 1; 4, 2; 5, 12; 6, 14; 7, 1 f.

Ad 4. Ein Unterschied in der Stimmung gegenüber der Gemeinde lässt sich in den beiden Theilen nicht verkennen. Aber einen „Zustand heller Auflehnung" (Schm. S. 74 ff.) haben wir auch Kap. 9—12 nicht. Dass die Gemeinde sich auch jetzt noch das antipaulinische Evangelium gefallen lässt, ist 11, 2—4 nicht gesagt, und ebensowenig 11, 19 f., dass sie sich auch jetzt noch von den Judaisten unterjochen lasse. 6, 10 sagt zunächst nichts über die Gemeinde aus, sondern nur über die Stimmung des Paulus im allgemeinen. Alle Affecte in 7, 7 beziehen sich nur auf das Verhältniss zu der Person des Paulus, und ihr Eifer (7, 11) bethätigt sich zunächst in dem speciellen Fall, den Titus zu erledigen hatte. 7, 3 aber bedeutet ungefähr dasselbe wie 12, 15. Die Mahnung 7, 1: „Wir wollen uns reinigen (nicht „rein erhalten") von jeglicher Befleckung des Fleisches und Geistes", setzt eine solche Befleckung voraus. Dass frohe Zuversicht über den sittlichen Stand einer Gemeinde das derzeitige Vorhandensein schwerer Schäden noch nicht ohne weiteres ausschliesst, zeigt eine Vergleichung von 1 Kor. 1 (namentlich 1, 8) und 6, 11 mit andern Partien des ersten Korintherbriefs. Die Zuversicht des Apostels 7, 16 konnte sich nicht auf alle Gläubigen erstrecken, denn die Bestrafung des Beleidigers war nur durch Majoritätsbeschluss, nicht durch Gesamtvotum zu stande gekommen, hatte also ihre Gegner. Die ganze Umständlichkeit in Behandlung der Collecte lässt ahnen (vgl. namentlich 9, 4), dass die Gemeinde auch hierin nicht so willig war, wie man hätte erwarten sollen. Und wäre sie noch so willfährig und noch so anhänglich gegenüber dem Apostel gewesen, so sind sittliche Gebrechen und Freigebigkeit, persönliche Sympathien und moralische Mängel immer noch nicht unverträglich. Dass man ein begeisterter Anhänger des einen oder andern Lehrers sein und sich dabei sittliche Excesse erlauben konnte, die

dessen Missbilligung hervorrufen mussten, das hatte die Paulus- bezw. die Apollopartei zur Genüge bewiesen. Wenn deshalb der Apostel 2 Kor. 2, 9—11 und 7, 2—16 „mit der Gemeinde als einheitlicher seine Aussöhnung vollzieht“ (Schm. S. 77), so vollzieht er sie noch nicht ohne weiteres mit den Sünden derselben. Ob es aber klug gewesen wäre, den Aeusserungen der Befriedigung über die kaum erst wieder angeknüpfte Verbindung mit der Gemeinde oder der dringlichen Bitte um Beiträge für Jerusalem unmittelbar eine Strafandrohung anzufügen, das mag dahingestellt bleiben. Der Apostel muss ja überhaupt zuerst Klarheit darüber haben, ob sie sich von ihm noch etwas sagen lassen. Dann erst mag er sich besinnen, was er ihnen zu sagen hat, und weil die Aussicht, angehört zu werden, keine sichere ist, gerade deshalb ist eine so weit ausholende Vorbereitung auf die Zurechtweisung wohl begreiflich. Bitte und Drohung stehen zwar auch dann noch nahe genug bei einander, wenn Kap. 10—13 zu 1—9 gehören. Allein von jenem Hintergrund nehmen sie sich doch ganz anders aus. Die Fehler der Gemeinde waren allem nach mit ein Grund für die Schmähungen der Judaisten gegen Paulus[1]. Man warf ihm seine Schwäche vor; man wollte es einmal auf eine Probe ankommen lassen mit dem in ihm redenden Christus. War nun der Apostel im Vorhergehenden bemüht, die Grundlosigkeit der Anschuldigungen gegen seine Person darzuthun, so fügte sich daran ganz ungezwungen die dringende und drohende Mahnung an die Gläubigen, nun endlich einmal ihrerseits Ernst zu machen mit der Besserung und zu thun, was sie thun konnten, um jenen Verunglimpfungen auch den letzten Grund einer Berechtigung zu entziehen. Dass es a priori unmöglich ist, sich in einem 13 Kapitel umfassenden Briefe mit Freund und Feind, Gegnern und Gönnern und mit den Tugenden und den Fehlern der letztern auseinanderzusetzen, jedoch diese beiden Richtungen bezw. Gegenstände innerhalb des Briefes thunlichst getrennt zu behandeln, das möchte im Ernste wohl niemand behaupten.

[1] Betont von Lisco.

Uebrigens ist diese Trennung nicht einmal eine durchgängige. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Beziehung auf Anklagen, und zwar im Grunde genommen auf dieselben Anklagen wie im Vierkapitelbrief, auch Kap. 1—9 klar zu Tage liegt (vgl. 2, 17; 4, 2 mit 10, 12 ff.; 3, 1. 5. 12 mit 10, 12 ff.; 1, 13. 17. 24 mit 10, 2). Wenn zur Zeit des Neunkapitelbriefes zwischen dem Apostel und der Gemeinde alles so klar war und die Gegner sich so schmählich hatten zurückziehen müssen, wie die Vertheidiger des Vierkapitelbriefes einmüthig betonen, wozu dann immer noch eine Vertheidigung, wo kein Kläger mehr ist, und wozu die Erinnerung an Dinge, die beiden Theilen gleich peinlich sein mussten? Hält man das Losschlagen auf die Gegner für unausführbar wegen der Rücksicht auf den Anhang derselben in der Gemeinde (Schm. S. 75), so verkennt man, dass der Angriff unter Umständen die beste Vertheidigung ist, und dass der Apostel ein gutes Gewissen hatte und die Gewissenlosigkeit seiner Gegner darthun konnte. 12, 19[a. b] fordert nicht die ganze Gemeinde eine Selbstvertheidigung (es müsste in diesem Falle heissen: ἡμᾶς ἀπολογεῖσθαι), sondern sie meint, er wolle sich ihnen gegenüber vertheidigen, während er doch in erster Linie die Erbauung der Gemeinde und nicht eine Selbstvertheidigung beabsichtigt.

Ad 5. Die Absendung des Titus zu Sammelzwecken wird man nicht mehr unvereinbar finden mit der Vertheidigung desselben wegen einer frühern Sammlung, wenn man die Art der Vertheidigung näher betrachtet. Sie geschieht einfach durch den Appell an die Wahrnehmungen der Gemeinde bei der ersten Anwesenheit des Titus. Der Apostel darf die Ueberzeugung von der Redlichkeit desselben ohne weiteres voraussetzen (12, 18), und deshalb kann er ihn ohne jegliches Bedenken wieder senden. Er schickt ihn ja an die Gemeinde und nicht an die ausserhalb derselben stehenden Judaisten.

Ad 6. Dass der Apostel 2 Kor. 2, 13; 7, 6 ff.; 8, 6. 16 ff. nicht dieselbe Reise des Titus im Auge hat wie 12, 16, räumen wir ohne weiteres ein, aber nicht wegen der divergirenden Angaben über die Begleitung, sondern deshalb, weil die Reise

8, 6. 16 ff. der Gegenwart angehört (vgl. V. 8: οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω. V. 9: γινώσκετε. V. 11: ἐπιτελέσατε. V. 14: ἐν τῷ νῦν καιρῷ. V. 19: διακονουμένη. V. 24: ἐνδείξασθε u. a.), die in 2, 13; 7, 6 und 12, 16 dagegen der Vergangenheit. Diese Stellen versagen also den Trennungsversuchen den Dienst und machen auch die Kunststücke überflüssig, die man angewendet hat, um das Schweigen des zwölften Kapitels über den Kap. 8 genannten Begleiter zu erklären.

Wäre eine Lostrennung des Vierkapitelbriefes geboten, so wäre er sicherlich zeitlich früher anzusetzen[1]. Selbst wenn Paulus Optimist gewesen wäre, so hätten ihn seine frühern Erfahrungen mit der Gemeinde vor allzu sanguinischen Hoffnungen auf die Erfolge des Titus hin bewahren müssen. Dass der Vierkapitelbrief nicht identisch sein kann mit dem strengen Schreiben, anerkennen auch wir, namentlich auf Grund des unter c) genannten Beweises. Jenes Schreiben muss die Affaire mit dem Beleidiger in einer Weise besprochen haben, dass man wenigstens mit einem Schein von Berechtigung dieselbe als Entstehungsursache des Briefes nennen konnte. Nun enthält aber der Vierkapitelbrief davon nichts. Durchschlagend sind also die Gründe für seine Abtrennung nicht[2].

Haben wir einen Anlass, einen dritten Brief C auszuscheiden?

2 Kor. 12, 11—19 hebt sich durch seinen Ton von der Umgebung ab, jedoch nicht ohne Grund. Bis V. 10 erstreckt sich der Wettstreit mit den Gegnern im Rühmen. Nur der Noth gehorchend, hat sich Paulus zu demselben herbeigelassen. Die Gemeinde hat ihn dazu genöthigt. Nur ihr zulieb hat er's gethan, obgleich er ihr gegenüber dessen eigentlich gar nicht mehr benöthigen sollte. Diesen Gedanken führt er im Folgenden aus und tröstet sich zuletzt mit der Erwägung, dass er's ja nur um der Erbauung der Gemeinde willen thut. Der Erfolg freilich ist bislang kein guter, ihr Zustand kein son-

[1] So auch König.

[2] Mit diesem Resultat stimmt auch Hilgenfeld (Z. w. Th. 1899 S. 14 ff.) überein.

derlich erbaulicher. Er muss fürchten, dass er viele nicht findet, wie er gern möchte etc. (V. 20). Diese Gedankenfolge ist eine ganz ungezwungene. Und wäre sie selbst so sprunghaft, wie man behauptet, so wäre dies bei der Stimmung des Apostels begreiflich. Aber ebenso begreiflich ist auch eine Veränderung des Tones. Mit Gegnern, mit denen es keine Versöhnung, sondern nur Kampf bis zur Vernichtung geben kann, setzt man sich anders auseinander, als mit einer Gemeinde, die man wieder gewinnen will. Und wenn man einer solchen vorrechnet, wie viel man ihr zu lieb gethan und wie man sich bemüht hat, jeden falschen Verdacht zu meiden, so wird man sich wieder anders ausdrücken, als wenn man ihr ihre Sünden vorhält. Auch deckt sich der Inhalt nicht völlig mit dem von 11, 5—13. Der Gegenstand ist allerdings zuletzt derselbe, aber hier von einer andern Seite gefasst als dort.

2 Kor. 6, 14 bis 7, 1 könnte ohne eine Störung des Gedankengangs fehlen, und das χωρήσατε in 7, 2 würde sich ohne weiteres an das στενοχωρεῖσθε in 6, 12 anschliessen. Aber so völlig unvermittelt steht der fragliche Abschnitt nicht da, sondern ist vorbereitet durch 5, 10; 6, 1. 3[1]. Nach 6, 1 würde man eine Ermahnung zu energischer Ausnutzung der empfangenen Gnaden erwarten. Eine solche ist jedoch im Folgenden schwer nachzuweisen. Man kann sie höchstens indirect im Hinweis auf das Beispiel des Paulus finden wollen. Ob es aber der Apostel dem Zartgefühl und der Findigkeit der Adressaten, zumal der Korinther, überliess, das Facit daraus zu ziehen, ist sehr fraglich. Man darf eine Aeusserung darüber erwarten, was sie thun müssen, damit sie die Gnade Gottes nicht vergebens empfangen haben, und worin die ἀντιμισθία (V. 13) bestehe[2]. Eine solche liegt vor in 6, 14 bis 7, 1, fehlt aber vollständig, wenn sich 7, 2 unmittelbar an 6, 13 anschliesst.

Völlig verfehlt ist die Einfügung von 12, 11—19 in die Lücke zwischen 6, 14 bis 7, 1. Letzterer Abschnitt passt in

[1] Trenkle, Einleitung in das N. T. (Freiburg 1897) S. 37.

[2] Cornely p. 194.

den zweiten, aber nicht in den ersten Theil des Briefes. Das 6. Kapitel ist getragen vom Vollgefühl apostolischer Gewalt und apostolischen Wirkens. In 12, 11—19 dagegen muss Paulus die Ebenbürtigkeit seines Apostolats und seines Wirkens speciell in Korinth vertheidigen. Und versucht man erst, 12, 11—19 mit seiner neuen Umgebung zusammenzureimen, so hat man 12, 11 einen ähnlichen Gedanken wie 6, 11, in 7, 2 eine Wiederholung von 12, 16 ff., und der Uebergang von 6, 13 zu 12, 11 ist ein erzwungener und noch mehr der von 12, 19 zu 7, 2. Auf das πάλαι δοκεῖτε würde das folgen, was Paulus gerade ausgeschlossen wissen möchte, eine Apologie: οὐδένα ἠδικήσαμεν etc. Stünden die genannten Partien an den vorgeschlagenen Stellen, so würde man sicherlich eine Lostrennung beantragen[1].

Aehnlich steht es mit der Ausscheidung von Kap. 9. Der Eingang klingt allerdings befremdlich, da die vorausgehenden 14 Verse durchgehends die Collecte zum Gegenstand haben. Er wird aber durch die Trennung um nichts verständlicher. Denn wenn man sklavisch beim Wortlaut stehen bleibt, so sind die folgenden 23 Verse noch viel „überflüssiger" als die vorangehenden 14. Es liegt derselbe „Widerspruch" vor, aber in beiden Fällen allerdings nur dann, wenn man sich pedantisch ans einzelne Wort hängt. Beachtet man den Zusammenhang, so ergibt sich, dass bis dahin die Präliminarien behandelt sind, von 9, 1 ab dagegen der Vollzug, jedoch nicht so, dass genaue Vorschriften gegeben würden, wie man's im einzelnen anzugehen habe. In diesem Sinne war es überflüssig, zu schreiben. Was er hier allenfalls zu erinnern gehabt hätte, das konnten Titus und seine Gefährten mündlich übermitteln.

Das Rühmen der Korinther bei den Macedoniern und umgekehrt ist kein Widerspruch, wenn man es so nimmt, wie es der Text gibt. Den Macedoniern gegenüber hat Paulus die Bereitwilligkeit der Korinther gerühmt und gesagt: Achaia ist gerüstet seit dem vorigen Jahre (9, 2). Nach 8, 6 hatte

[1] Clemen in Th. LZ. 1896 S. 561. König a. a. O.

Titus in Korinth bereits den Anfang gemacht mit der Durchführung der Sammlung und liess sich gern herbei, das damals begonnene Werk jetzt zu vollenden (8, 17). Er muss also überzeugt gewesen sein, dass jene Bereitwilligkeit nicht ganz erloschen war. Dies bestätigt auch 8, 11 f. Ferner: Die Durchführung der Collecte war über die Anfänge nicht hinausgekommen. Nun will aber Paulus auch in Kap. 9 nichts anderes, als dass die Korinther gerüstet sind und er nicht beschämt wird, wenn die Macedonier sie bei ihrer Ankunft nicht gerüstet finden (9, 3 f.). Ein Widerspruch liegt also darin nicht. Man könnte sich höchstens verwundern über die Ausführlichkeit und Umständlichkeit, mit der die ganze Angelegenheit behandelt ist, wird dieselbe jedoch begreiflich finden, wenn man sich erinnert, zu welchen Verdächtigungen sie den Anlass hatte geben müssen. Wir lassen also die angefochtenen Partien an der Stelle, an der sie bisher waren, und halten fest an der bisherigen Aufeinanderfolge der Kapitel. Ein Widerspruch ensteht dadurch nicht. Schwierigkeiten ergeben sich allerdings, allein es fehlt nicht an Analogien in solchen Briefen, die bislang als einheitlich galten. Und wenn sie grösser sind als in andern Sendschreiben, so dürfen wir nicht vergessen, dass die Schwierigkeit der Verhältnisse gleichfalls grösser war. Selbst in Galatien lagen die Dinge immerhin noch klarer als hier. So jagen sich denn die widersprechendsten Gefühle, und eine völlig durchsichtige Abfolge der Gedanken ist hier nicht zu erwarten.

III. Die Parteien im einzelnen.

§ 18. Die Namen der Parteien.

Die einzige Stelle, durch welche wir directen Aufschluss über die Parteien erhalten, ist 1 Kor. 1, 12. Allein auch ihre Heranziehung zur Aufhellung des Dunkels, das über dem Parteiwesen liegt, ist nicht unangefochten. Nach Chrysostomus [1],

[1] Ed. Bened. X, 15 sqq.

Theodoret[1], Theophylakt, Oecumenius, Ambrosiaster[2] u. a. hat Paulus gar nicht die eigentlichen Parteinamen genannt, sondern fremde Namen substituirt, entweder weil er diejenigen schonen wollte, nach denen sich die einzelnen Richtungen factisch benannten, oder weil er darthun wollte, dass man sich nicht einmal auf den Namen Christi oder eines Apostels oder hervorragenden Lehrers separiren dürfe, geschweige denn auf den eines gewöhnlichen Mitchristen. Man beruft sich für diese Auffassung auf das μετεσχημάτισα (1 Kor. 4, 6) und lässt dort den Apostel sagen, er habe das Vorangehende auf sich und Apollo übertragen, so wie man in der Fabel das auf die Thiere überträgt, was den Menschen zu Gemüthe geführt werden soll (die Belege bei Heinrici), — jedoch mit Unrecht[3]. Es ist nicht abzusehen, warum Paulus Gott danken sollte, dass er fast niemanden getauft habe, warum er sein Auftreten in Korinth so eingehend schildern und sein einmüthiges Zusammenwirken mit Apollo so energisch betonen sollte, wenn nicht deshalb, weil eine gewisse Richtung ihm einseitig anhing und eine andere den Unterschied zwischen seiner und des Apollo Art unbillig betonte. Es müssen sich die Parteien also wirklich nach Paulus, Apollo u. s. w. benannt haben. Wodurch sie sich gegenseitig unterschieden und welche Bedeutung dem Parteiwesen überhaupt zukommt, darüber gehen die Ansichten sehr auseinander. Namentlich zersplittern sie sich bei der Erklärung der Christuspartei. Darum werden sie am zweckmässigsten eingetheilt nach ihrer Stellungnahme im Streit über die Christuspartei.

§ 19. Die Christiner eine judaistische Partei.

I. Die Christiner sind die Jacobushörigen.

Diese Hypothese wurde erstmals aufgestellt von Storr[4].

[1] Opp. ed. Nösselt III, 168. [2] Migne, Ser. lat. XVII, 186 sqq.

[3] Wieseler, Zur Geschichte der neutestamentl. Schriften und des Urchristenthums (1880) S. 2 f. Vgl. auch Heinrici, Meyer, Schmiedel.

[4] Opusc. acad. ad interpret. libr. sacr. servient, II. 5 (Tub. 1796), p. 246. Vgl. schon vor ihm Semler, Paraphr. in prim. Pauli ad Cor. ep. Hal. 1770.

Später sind ihm noch manche beigetreten[1]. Ihr Hauptstützpunkt ist 2 Kor. 10, 7. Dort rühmt sich eine Richtung in Korinth einer Christushörigkeit, die dem Apostel nicht zukam. Sie waren καυχώμενοι ἐν ἀνθρώπῳ oder ἐν προσώπῳ (5, 12). Ihr Haupt hatte den Herrn nicht bloss persönlich gekannt (5, 16. 17) — das konnten ja die Petriner auch von dem ihrigen rühmen —, sondern er war leiblich mit ihm verwandt. Es war Jacobus der Jüngere (vgl. Gal. 1, 19). Deshalb erwähnt Paulus gerade ihn besonders, bald direct, bald indirect (1 Kor. 9, 5; 15, 7), weil er bei einer bestimmten Richtung in Korinth besonders viel gilt. Jacobus und Petrus sind die ὑπερλίαν ἀπόστολοι. Die Parteihäupter sind jedoch nicht von ihnen gesandt, sondern fälschen die Lehre der Urapostel. Ausser der jüdischen Abkunft und der Beziehung zu den genannten Altaposteln haben sie nichts Rühmenswerthes an sich.

Diese Hypothese empfiehlt sich durch die glückliche Verwendung mancher Stellen in den beiden Briefen. Sie hat aber auch ihre schwachen Seiten[2]. Wenn sich die Christiner einseitig an Jacobus hielten, warum nannten sie sich nicht nach ihm als dem Haupte wie die andern Parteien? Warum heissen sie nicht οἱ τοῦ κυρίου, wenn doch die stereotype Bezeichnung für den besondern Vorzug des Jacobus ἀδελφὸς τοῦ κυρίου ist, und warum soll γινώσκειν κατὰ σάρκα hier auf einmal eine leibliche Verwandtschaft bedeuten, während es sonst überall einen andern Sinn hat?

II. Die Christiner eine subjectivistisch-judaistische Richtung.

Ein Mittelglied zwischen Storr einerseits und den beiden nächstfolgenden Hauptgruppen und für die letzte derselben

[1] Flatt, Heydenreich, Bertholdt, Hug, Osiander, Krause, Rosenmüller, mit einigen Modificationen auch Wzs.

[2] Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche (4. Aufl., Hamburg 1847) S. 385. Baur, Tüb. Zeitschr. f. Theol. IV (1831), 61 und „Paulus, der Apostel Jesu Christi“ (Stuttgart 1845) S. 263. Pott, Ep. Pauli ad Cor. illustr. p. 28 sqq. Schenkel, De eccl. Cor. primaeva factionibus turbata (Basil. 1838) p. 11.

zugleich einen Unterbau bildet die Ansicht von Lightfoot[1] und Vitringa[2]. Mit Storr sehen sie in den Christinern Judaisten. Mit Baur und seinem Anhang zerlegen sie die Gemeinde in je zwei juden- und zwei heidenchristliche Parteien. Mit Schenkel und Neander lösen sie die Christiner aus dem Zusammenhang mit den Aposteln los. Nach ihnen sind die judenchristlichen Fractionen die Kephaiten und die Christiner, die heidenchristlichen dagegen die Pauliner und Apollonier. Im Gegensatz zu den Paulinern schlossen sich die Apollonier an Apollo an „ut doctorem profundiorem, elegantiorem et magis comptum". Paulus setzt sich mit ihnen auseinander 1 Kor. 1, 17 bis 4, 6. Für den Anschluss an Kephas war ausschlaggebend die Vorliebe für ihn als den minister circumcisionis gegenüber dem Paulus als dem minister praeputii und sein Vorrang auf Grund der Uebertragung der Schlüsselgewalt. Die Christiner waren entweder Johannesjünger wie die in Ephesus (Apg. 19, 4), die Jesus von Nazareth noch nicht kannten und sich deshalb an den Messias hielten, oder sie waren getauft, hingen aber noch so am Judenthum, dass sie sich um keinen der von Christus eingesetzten Gesandten oder Prediger kümmerten, sondern die directen Angehörigen Christi sein wollten ohne Einmischung und Vermittlung dritter[3].

Auch Vitringa sieht in den Paulinern und Apollonierη zunächst nur zwei Geschmacksrichtungen. (Auf die Apol-

[1] Opera omnia Roterdami 1686 (Horae hebraicae et talmudicae impensae in ep. I. S. Pauli ad Cor.) II, 883. 940.

[2] Campegii Vitringae observationum sacrarum libri sex. (Jenae 1723) p. 799—812.

[3] Hierher gehören auch die Christiner in der Auffassung bei Stosch S. 141 ff.: palästinensische Juden, die den Herrn persönlich kannten, ihn aber nur für einen grossen Lehrer und Propheten, eine alttestamentliche Gestalt hielten. Auf sie geht 1 Kor. 16, 22. 2 Kor. 10, 10; 11, 4. Ihr „Christus nach dem Fleische" gab den Korinthern scheinbar das Recht, dem Fleisch die Zügel schiessen zu lassen; die Aufwiegler des ersten Clemensbriefes sind die Epigonen der Christiner. Letztere waren Gegner des geistlichen Amtes, des geistlichen Charakters der Kirche und des übernatürlichen Heils der Christusreligion.

lonier bezieht er 2 Kor. 10, 1. 10; 11, 6; 9, 13. 1 Kor. 4, 3—5.) Die Petriner sind judaistische Zeloten. Die Christiner sind die Beschränkten, eine verschwindende Minorität, die infolge mangelnder Einsicht Christus nicht von den Lehrern unterschied. Auch die Kephaiten waren den beiden ersten Parteien gegenüber in der Minderheit. Vielleicht hielten sie ihren Gottesdienst getrennt.

III. Die Christiner die extremen Judaisten.

Die Scheidung in eine je zwei Parteien umfassende heiden- und judenchristliche Hälfte hat Baur recipirt[1], leitet jedoch die Untersuchung über das Parteiwesen in ein neues Stadium über. Den Unterschied zwischen Paulinern und Apolloniern findet er in der höhern Werthschätzung von Aeusserlichkeiten, Auftreten, Vortrag u. s. w. durch die letztern. Doch können sie einer entgegenstehenden Richtung gegenüber als eine Partei gelten mit den erstern. Aehnlich verhalten sich Petriner und Christiner. Paulus scheidet sie, weil er 1 Kor. 1, 12 die Namen häufen und das Parteigetriebe recht anschaulich darstellen wollte. Die Heidenchristen läugnen die Auferstehung des Fleisches, die Judenchristen bestreiten den Apostolat des Paulus. Es gehe ihm die persönliche Verbindung mit Christus ab und er habe deshalb auch nicht den Muth, die Rechte und Privilegien des Apostolats zu beanspruchen. Die ganze Bewegung ging nicht von Petrus aus, sondern von umherreisenden Pseudoaposteln jüdischer Abkunft, die sich auf Petrus beriefen, das Gesetz auch den Heidenchristen aufnöthigen wollten, und da sie auf keinem andern Weg in Korinth Herr werden konnten, erst die Person

[1] Tübinger Zeitschrift für Theol. 1831 S. 61 f. Theol. Jahrb. 1850 S. 165 f. Paulus S. 273 ff. Er stützt sich auf die Vorarbeiten von J. E. Chr. Schmidt, Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. I (1797), 91. Mit ihm stimmen überein Lechler (Das apostolische und nachapostolische Zeitalter) und Davidson (Introduction to the Study of the New Testament I [2d ed. 1881], 23 ff.), ebenso Billroth (s. unten) und Renan (l. c.), Credner (Einleitung. 1836. S. 363. 367).

des Paulus unmöglich zu machen suchten durch die Behauptung, er lehre weder das wahre Evangelium noch den wahren Christus. Ihnen gegenüber muss Paulus vor allem seine Gleichberechtigung mit den Urapposteln darthun und sich über die Motive seines Verzichts auf den Unterhalt durch die Gemeinde ausweisen und die Ebenbürtigkeit seines Χριστοῦ εἶναι trotz Mangels eines persönlichen Verkehrs mit dem Herrn begründen.

Die Baursche Ansicht nahm Billroth[1] an, wenn auch in etwas modificirter Gestalt. Er hält die Petriner und Christiner strenger auseinander. Jene sind die Gemässigtern, welche sich begnügen, einen Urapostel, wenn auch nur indirect, an der Spitze zu haben. Die Christiner sind die fremden Eindringlinge und ihre übermüthigsten Anhänger.

Der Hauptsache nach vertritt auch Beyschlag[2] diese Ansicht. Die Petriner repräsentiren den gesunden und naiven, die Judaisten den krankhaften und fanatischen Judaismus. Bei den Petrinern trägt nicht der Trotz die Schuld der Absonderung, sondern nur die Schwachheit der Erkenntniss, daher die schonende Behandlung bei Paulus. Die Christiner dagegen sind Fanatiker, die, im offenen Felde geschlagen, auf Schleichwegen wiederkommen. Sie haben Christum gesehen, sind aber erst nach seinem Tode Christen geworden. Sie kommen mit Empfehlungsbriefen aus den Gemeinden, bei denen sie bisher thätig waren, nicht aber von den Urapposteln in Jerusalem[3]. Da sie kein anderes Evangelium zu bieten haben

[1] Commentar S. XIX ff.

[2] Th. St. Kr. 1865 S. 217—276; 1867 S. 648 f.; 1871 S. 635—676. Aehnlich Weiss, Einl. S. 201; etwas modificirt auch Godet.

[3] Nach Godet (I, 67 ss.) rekrutirten sie sich aus der Gegenpartei der Apostel in Jerusalem (Gal. 2, 4. 6), frühern Mitglieder des jüdischen Priester- und Pharisäerthums (Apg. 6, 7; 15, 5), die sich auf ihre Bildung und Stellung etwas zu gute thaten und unter christlicher Schutzmarke bei den Heiden Propaganda zu machen suchten für das Gesetz. Christiner nannten sie sich, weil sie den Geist Christi besser erfasst zu haben glaubten als die Apostel, und um bei den Griechen Eingang zu finden, vermengten sie das Christenthum mit theosophischen Elementen (2 Kor. 10, 5; 11, 3; 1 Kor. 3, 1 f. 17. 20).

als Paulus, so eröffnen sie den Kampf mit persönlichen Angriffen. Zunächst fordern sie noch nicht die Beobachtung des Gesetzes, sondern suchen den Paulus vorerst nur durch eine genauere Kunde von Christus auszustechen und beginnen sich erst zu entfalten in der Zeit zwischen den beiden Sendschreiben. Als die Chloëleute abreisten, war die Christuspartei erst repräsentirt durch einige Fremdlinge. Ueber den Sinn und die Tragweite ihrer Losung ist man sich noch nicht klar, und deshalb werden sie auch nur kurz erwähnt. Im allgemeinen ist zu beachten, dass die Gefahr des Parteitreibens nicht so gross war, als man oft annimmt, wohl aber noch gross werden konnte.

Aehnlich denkt sich Holsten[1] den Zwist. Nach ihm waren die Eindringlinge geistesverwandt mit denen in Galatien, betonten das Recht auf Unterhalt durch die Gemeinde, missdeuteten den Verzicht des Paulus.

Hausrath[2] glaubt, noch mehr ins Detail gehen zu dürfen. Nach ihm warfen sie dem Paulus Läugnung der Auferstehung seitens seiner Anhänger vor, „hatten sich zum Theil ... erst auf ihren Missionsberuf besonnen, als das Mass Weizen in Palästina einen Denar kostete“, und suchten die Korinther auszubeuten. Sie mussten deshalb die Uneigennützigkeit des Paulus zu verdächtigen suchen. Ein Gegenstand ihrer Predigt war die Ehelosigkeit, und durch sie waren die ekstatischen Zustände nach Korinth verpflanzt worden.

Vielfach bekämpft wurde Beyschlag durch Hilgenfeld[3]. Zwar nimmt auch er zwei Hauptrichtungen an, eine liberale und eine conservative, und führt das Eheverbot und den Anspruch auf prophetische Inspiration auf die Christuspartei

[1] Die drei ursprünglichen Evangelien S. 22. Das Evangelium des Paulus (1880) S. 197 ff.

[2] Neutestamentl. Zeitgeschichte II, 675 ff.

[3] Z. w. Th. 1864 S. 155 ff.; 1865 S. 241 ff.; 1866 S. 338. 350; 1871 S. 112; 1872 S. 200 und Einleitung S. 263. 270. 295. Aehnlich Lipsius (Jahrbuch des Protestantenvereins 1869 S. 93), Holtzmann, Schmiedel, Thiersch.

zurück[1]. Dieselbe besteht jedoch aus unmittelbaren Christusjüngern, welche mit Empfehlungsschreiben aus der Urgemeinde und unter Berufung auf die Urapostel nach Korinth kommen, die apostolische Würde und die Ehre des Paulus angreifen und ein anderes Evangelium, einen andern Christus und einen andern Geist lehren[2]. Sie sind die Gesinnungs- und Parteigenossen der noch im Glauben an die Gesetzesgerechtigkeit befangenen Altapostel, und ihr Sturmlauf gegen den Paulinismus ist ein Gegenstück zu dem des Apokalyptikers in Asien[3], eine Episode aus dem Kampf der Urapostel gegen den Völkerlehrer.

Auf Hilgenfeldscher Grundlage basiren die beiden Arbeiten Klöppers[4]. Auch bei ihm findet sich eine gemässigte judenchristliche Partei, die Kephaiten, gegründet von einem Schüler oder Anhänger des Petrus aus Jerusalem, daneben eine fanatische, die Christiner. Sie wollen Christus vom persönlichen Umgang kennen, fassen ihn national-particularistisch[5] und befehden das paulinische Evangelium von einer völlig consequent ausgebildeten dogmatischen Grundlage aus, lassen es aber auch an persönlichen Invectiven nicht fehlen, handeln jedoch nicht im Auftrag der Urapostel. Wenn die Empfehlungsschreiben je von diesen sein sollten, so enthielten sie sicher keine Vollmacht, in paulinische Gemeinden einzufallen. Ein Einverständniss der Gegner mit den Uraposteln wird durch die Collecte ausgeschlossen, und eine Scheidung zwischen dem ἕτερον εὐαγγέλιον und dem Evangelium des Petrus ist unbedingt geboten durch die Art, wie Paulus vom einen und vom andern redet.

Bei Weizsäcker[6] finden sich neben den schon genannten

[1] Z. w. Th. 1866 S. 342; 1871 S. 111.

[2] Ebd. 1864 S. 173; 1865 S. 261; 1872 S. 214.

[3] Ebd. 1872 S. 219.

[4] Exeget.-kritische Untersuchung über den 2. Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth (1869) S. 29 f. Commentar S. 68. 101. 179. Beyschlags Kritik a. a. O. 1871 S. 657 f.

[5] Aehnlich Ekedahl, Inter Paulum apostolum et Corinthios quae intercesserint rationes usque ad missam epistolam primam can. (Lundae 1887) p. 69.

[6] J. d. Th. 1876 S. 501 f. 612. 636 f. und A. Z. S. 287 ff.

Storrschen auch Hilgenfeldsche Elemente. Der Einfluss des Parteiwesens wird nicht so hoch angeschlagen, wie gewöhnlich geschieht. Ein Bestehen auf Beobachtung des Gesetzes lässt sich nicht nachweisen. Am gefährlichsten sind die Christiner. Sie wurzeln in der Urgemeinde, berufen sich auf Jacobus und seine Verwandtschaft mit dem Herrn, auf ihre persönliche Bekanntschaft mit ihm, lehren ein anderes Evangelium, das des Gesetzes, einen andern Christus, den, welchen die Jünger als Beobachter des Gesetzes gekannt, verlangen als Merkmale eines wahren Apostels jüdische Geburt und jüdisches Bekenntniss, besondere Berufung zum Evangelium und schriftliche Beglaubigung. Sie bemängeln das Gebaren des Paulus wie seine Stellung. Doch ist das, was sie bei der Gemeinde erreichen, „mehr die flüchtige Erregung eines leichten Sinnes als eine Veränderung ihres Glaubens".

Sollen diese Hypothesen auf ihren wahren Werth geprüft werden, so ist gegen Baur vor allem einzuwenden, dass wir nicht zwei, sondern vier Parteien haben. Zwar bestand zwischen der Predigt des Paulus und der des Apollo kein materieller, sondern nur ein formeller Unterschied, allein Apollo trägt keine Schuld an der Entstehung der nach ihm benannten Partei. Ja er weigert sich, nach Korinth zurückzukehren, nachdem er von den Vorgängen daselbst Kenntniss erhalten. Man darf deshalb nicht ohne weiteres das Verhältniss zwischen den beiden Lehrern auf ihren Anhang übertragen. Wäre seine Partei wirklich so wenig oder gar nicht verschieden gewesen von der des Paulus, so hätte er unbedenklich nach Korinth zurückkehren können, denn die Mehrzahl der Gemeinde, das überwiegende heidenchristliche Element samt den Judenchristen in seinem oder des Paulus Anhang, hätte er zum voraus für sich gehabt, und auch bei den andern Judenchristen hatte sein Name sicherlich noch einen guten Klang. Wenn er thatsächlich jedoch das Fernbleiben für das Beste hielt, so müssen die Verhältnisse anders gelegen haben, als von Baur angenommen wird. Damit fällt bereits das Recht dahin, mittelst eines Analogieschlusses von den zwei ersten Parteien aus auch

eine engere Beziehung zwischen den zwei letzten anzunehmen. Ebenso fraglich ist es, ob es dem Paulus 1 Kor. 1, 12 bloss um Häufung der Namen zu thun war. In seiner damaligen Lage hätte er sich glücklich geschätzt, wenn er bloss zwei Namen hätte nennen müssen. Auch pflegen die Parteien in sturmbewegten Zeiten nicht bald unter dem bald unter jenem Namen aufzutreten, sondern sie sammeln ihre Gefolgschaft unter einem Namen, um den Gegnern gegenüber desto einmüthiger und geschlossener zu erscheinen. Man hat auch kein Recht, auf Grund der Parteinamen mit Hilgenfeld ein unmittelbares Jüngerverhältniss anzunehmen. Bei den Paulinern und Apolloniern ginge es noch an, bei den Kephaiten aber nicht, denn eine Anwesenheit des Kephas in Korinth unmittelbar nach der Grundlegung der Gemeinde durch Paulus lässt sich nicht erweisen. Dionysius von Korinth redet zwar von einer Gründung der Gemeinden von Rom und Korinth durch Petrus und Paulus[1]. Doch kann ja von einer eigentlichen Gründung der römischen Gemeinde durch Paulus nicht die Rede sein, sondern bloss von einer Erweiterung und Befestigung. Man hat also auch für die Deutung des Verhältnisses des Petrus zur korinthischen Gemeinde freien Spielraum. Ohnehin kann jene Anwesenheit des Petrus nicht in die Zeit vor dem ersten Korintherbrief fallen. Paulus müsste sonst die Gemeinde einfach auf die Predigt des Petrus verweisen und darthun, dass sie beide dasselbe gelehrt hätten, wie er es bei Apollo thut, oder für den Fall, dass sich Differenzen ergeben hätten, müsste er sich über diese äussern. Er unterlässt aber das eine wie das andere. Bei dem ἐγὼ δὲ Χριστοῦ kann ohnehin von einem unmittelbaren Jüngerverhältniss nicht mehr die Rede sein. Auch zugegeben, es seien wirklich unmittelbare Jünger Jesu nach Korinth gekommen, so bezeichnet die Losung bei den Anhängern derselben schon nicht mehr das, was sie soll[2], also wäre sie als Stichwort einer Partei sehr unpassend gewählt. Sie passte nur auf einen

[1] Bei Euseb., H. E. II, 28 ed. Laemmer (1862) S. 147.
[2] Weiss, Einleitung S. 201.

kleinen Theil der Partei; denn es lässt sich nicht beweisen, dass die Christusschüler in genügend grosser Anzahl nach Korinth gekommen seien, um eine eigene Partei zu bilden. Allein die Häupter der Christiner waren gar keine directen Jünger Christi, noch überhaupt Judaisten.

Das Vorhandensein einer Petruspartei in Korinth ist allgemein anerkannt, ebenso ihr judenchristlicher Charakter. Man hielt den Petrus hoch, sei es wegen seiner hervorragenden Stellung unter den Aposteln und gegenüber dem Herrn, sei es wegen seiner conservativen Gesinnung gegenüber dem Gesetz. Die Kephaiten sollen eine gemässigte judaistische Partei gewesen sein und sich darauf beschränkt haben, das mosaische Gesetz für sich zu beobachten, ohne es den Heidenchristen aufnöthigen zu wollen. Nun kommen die angeblichen Christiner, wie man sagt, mit Empfehlungsbriefen, wenn nicht von den Urapposteln, so doch von der Urgemeinde. Und was bringen sie? Einen andern, d. h. erst den wahren Jesus, ein anderes, d. h. erst das wahre Evangelium, einen andern, d. h. erst den wahren Geist, wie das alles Paulus nicht zu bieten vermag. Damit wären sie über die Grenzen hinausgegangen, innerhalb deren sich die Kephaiten hielten. Es ist jedoch sehr fraglich, ob in Korinth ein anderes Evangelium verkündet wurde. Paulus bekämpfte das ἕτερον εὐαγγέλιον in Galatien mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln (Gal. 1, 6 ff.)[1]. Er scheut sich nicht, dem Petrus mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten, nachdem derselbe nicht etwa das ἕτερον εὐαγγέλιον formell bestätigt, sondern ihm nur in einem einzelnen Fall und für seine Person eine Concession gemacht hatte (Gal. 2, 14)[2], und Gal. 1, 8 sagt er: „Aber wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium lehren, das wir nicht lehrten, der sei verflucht.“ In Korinth steht mehr auf dem Spiel als in Galatien. Es handelt sich darum, ob der erste Versuch, in

[1] Vgl. die Ausführungen oben S. 74 Anm.

[2] Vgl. dazu Belser in den Biblischen Studien I, 3, 102 ff.

einer Grossstadt des Westens Fuss zu fassen, misslingen soll. Der Fortbestand einer mit vieler Mühe gegründeten und für die weitere Verbreitung des Christenthums hochwichtigen Gemeinde ist gefährdet. Sonst geisselt Paulus die Schäden im Gemeindeleben schonungslos. Und hier, wo der grösste Schaden droht, sollte er bloss die ironische Bemerkung haben: „Ihr habt es so trefflich ertragen", oder: „Da habt ihr euch ganz richtig verhalten"? (2 Kor. 11, 4.) Die Ironie in Ernst umgesetzt, würde es heissen: „Daran habt ihr nicht recht gethan. Ihr hättet es euch nicht gefallen lassen sollen." Im nächstfolgenden Vers ist der Grund angegeben (γάρ)[1], warum sie es nicht hätten thun sollen. „Denn ich glaube, in nichts zurückzustehen hinter den Ultraaposteln," d. h. was die euch bieten können, das kann ich auch. Wenn die Judaisten das Gegentheil von seiner Lehre verkünden, so kann er sie doch nicht damit unmöglich zu machen suchen, dass er sagt, er lehre so ziemlich dasselbe wie sie. Hilgenfeld sagt allerdings[2], die ὑπερλίαν ἀπόστολοι seien die Urapostel. Allein trotz aller Schärfe in der Polemik respectirt Paulus doch immer noch die Altapostel[3]. Man betont ja besonders die schonende Erwähnung des Petrus. „Ultraapostel", ὑπερλίαν ἀπόστολοι aber klingt ein für allemal wegwerfend und verliert diesen Klang nicht, auch wenn man annimmt, Paulus wolle bloss die übertriebene Werthschätzung der Urapostel durch die Eindringlinge persifliren. Paulus kann sich doch nicht vor ein und derselben Gemeinde seinen Gegnern gegenüber decken durch den Hinweis auf seine Uebereinstimmung mit den Altaposteln, und sich gleichzeitig Ausdrücke über dieselben erlauben, welche nichts weniger als Hochachtung vor ihnen verrathen. Es ist auch nicht viel gewonnen, wenn man annimmt (Holsten), der Ausdruck sei von den Gegnern in der Gemeinde selber entlehnt; sie hätten ihn gerade noch als Apostel gelten lassen, den andern Aposteln aber doch ein bedeutendes Plus (ὑπερλίαν ἀπόστολοι) vor ihm zuerkannt; die ein-

[1] Das durch B bezeugte, von Weiss (T. U. XIV, 43) recipirte δέ statt γάρ ist wohl ein Nothbehelf.

[2] Z. w. Th. 1874 S. 42. [3] Vgl. Gal. 2, 6. 9.

gewanderten Widersacher dagegen hätten seinen Apostolat vollständig bestritten. Ein solcher Unterschied zwischen einheimischen und fremden Gegnern ist nirgends angedeutet. Also „hört noch nicht alles auf", wenn man unter den Ultraaposteln nicht Petrus und seine Genossen, sondern die fremden Eindringlinge mit ihrem grossen Selbstbewusstsein versteht[1]. Ohnehin muss man letztere hinter den ὑπερλίαν ἀπόστολοι suchen, wenn man das ὁ ἐρχόμενος auf sie deutet[2]. Diese Deutung ist aber unbedingt nothwendig. Denn dass die Aufwiegler verheissen hätten, es werde demnächst einer von den Zwölfen kommen, dafür bietet der Text keinen Anhaltspunkt.

Somit macht es der Context unwahrscheinlich, dass die Eindringlinge principiell dem paulinischen Lehrbegriff entgegentraten. Aber auch die Stelle selber nöthigt nicht zu einer solchen Annahme (s. oben S. 74). Und selbst wenn jene Stelle die Annahme einer grundsätzlichen Abweichung vom Evangelium des Paulus forderte, so wäre eine solche erst nachgewiesen für die Zeit nach dem ersten Korintherbrief. Bis dahin fehlt jede Spur hiervon. Was hätten die Aufwiegler auch bringen können? Man sagt: Das mosaische Gesetz. Sie waren Anhänger der gleichen Richtung mit denen ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, die nach Antiochien kamen und die Beschneidung der Heidenchristen verlangten, und mit den παρείσακτοι ψευδάδελφοι, die nach Galatien kamen, um zu spioniren. Es waren Gesinnungsgenossen und Beauftragte der über den Paulus erbosten „hochmögenden Apostel". Paulus habe das Decret des Apostelconcils nicht beachtet und sich mit Petrus persönlich überworfen[3]. Allein die Gal. 2, 11 ff. besprochenen Differenzen

[1] So auch Belser a. a. O. S. 58. Schmiedel zur Stelle.

[2] Schmiedel a. a. O. ὁ ἐρχόμενος ist nicht ein bestimmter Lehrer, auch nicht = der erste beste, sondern = die begrenzte Mehrheit (Schmiedel), die Zahl seiner Gegner, also „der ganze Tross derer von da draussen".

[3] Hilgenfeld in Z. w. Th. 1865 S. 253 ff. Vgl. Gal. 2, 11. Apg. 15, 1. Die Beschneidung war vom Apostelconcil nicht verlangt. Seine Vorschriften waren theils Forderungen der gewöhnlichen Moral, theils durch die Rücksichtnahme auf die Judenchristen geboten, aber jeden-

sind keine principiellen Gegensätze. Paulus selbst bezeichnet ja die judaistische Absonderung des Petrus als ein ὑποκρίνεσθαι. Petrus handelte also nicht nach Massgabe seiner innersten Ueberzeugung, sondern nur aus falscher Nachgiebigkeit gegen die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου. Dass aber Petrus und Jacobus von da an sich von Paulus losgesagt hätten, ist nirgends bezeugt. Auch Paulus seinerseits anerkennt und achtet sie. Nicht einmal im äussersten Affect der hitzigsten Polemik vergisst er sich ihnen gegenüber (vgl. 1 Kor. 4, 9; 9, 5; 12, 28 f.; 15, 3 f. 11). Er betont seine Zusammengehörigkeit mit ihnen und nennt sich den geringsten unter den Aposteln (15, 8). An einen Zwiespalt zwischen ihm und den Urapposteln ist also nicht zu denken. Allerdings besass Paulus Entschlossenheit genug, um mit althergebrachten Ueberlieferungen zu brechen, wenn sie ihm hinderlich waren. Deswegen war er aber noch kein massloser Neuerer. Von den Altaposteln war ihm wohl keiner congenial, und oft mochten sie staunen über diesen Mann, der Christum kaum gesehen, jedenfalls nicht näher kennen gelernt, aber sein Evangelium so voll und ganz in seine Feuerseele aufgenommen hatte, wie nur irgend einer von ihnen, um es dann den jeweiligen Verhältnissen entsprechend wiederzugeben in einer ganz andern Form, ohne jedoch sein Wesen zu alteriren. Manchem war er auch in der Beurtheilung der Zeitverhältnisse um eine gute Strecke voraus. Unter den mannigfachsten Verhältnissen hatte er zu predigen und sich denselben zu accommodiren. Von den andern Aposteln aber hatte, wenigstens zu Anfang, keiner so Gelegenheit wie er, die Nothwendigkeit von Concessionen des Judenthums im Christenthum kennen zu lernen. Sie waren grossentheils in Palästina geblieben und mussten deshalb vorerst noch am Gesetz festhalten, wenn sie sich nicht von Anfang an die Hoff-

falls nicht an sich schon für neu zu gründende Gemeinden überall verpflichtend, da im Decret selber das geschichtliche Moment anerkannt war (Apg. 15, 24. Weiss S. 136). Sie waren nur ad hoc geschaffen und in ihrer verbindenden Kraft örtlich beschränkt (Apg. 15, 23). Die nähere Erklärung bei Belser a. a. O.

nung auf Erfolg ihrer Predigt unter den Juden rauben wollten. Dass Jacobus in Jerusalem, der Hochburg jüdischen Formelwesens und dem Centrum des mosaischen Cultes, am Gesetze mehr und länger festhielt als die andern, das begreift sich leicht. Allein keiner von den Altaposteln verlangte die Beschneidung der Heidenchristen und keiner verwarf den Apostolat und die Methode des Paulus. Ja gerade die δοκοῦντες εἶναί τι anerkannten seinen besondern Beruf für das Evangelium der Vorhaut. Petrus, Jacobus und Johannes boten ihm die Hand und überwiesen ihm die Predigt bei den Heiden (Gal. 2, 6 ff.), ohne dass er deshalb von der Predigt bei den Juden ausgeschlossen gewesen wäre (vgl. Röm. 1, 16; 9, 1 ff.; 11, 7 ff. 1 Kor. 9, 20). Den besten Anknüpfungspunkt bildeten naturgemäss die Juden. Es wäre mehr als sonderbar, wenn man den Paulus überall nur den Heiden hätte predigen lassen, um dann nachher an den Ort seiner Thätigkeit einen besondern Lehrer abzuordnen für die Judenpredigt[1]. Die Urapostel hätten sich durch jene Abgrenzung des beiderseitigen Missionsgebietes in directen Widerspruch gesetzt mit dem Befehl des Herrn, hinzugehen in alle Welt und alle Völker zu lehren (Matth. 28, 19). Jene Worte im Galaterbrief besagen also bloss, dass man die besondere Befähigung des Paulus für die Predigt in den Heidenländern anerkannte, ohne ihn von der jüdischen Diaspora auszuschliessen. Dagegen sollte Palästina den Altaposteln in dem Sinne reservirt sein, dass Paulus hier womöglich nicht eingreift, aber nicht in dem, dass ihnen vom ganzen orbis terrarum nur Palästina bleibt. Sie haben ein Recht und eine Pflicht der Predigt in der ganzen Welt. Die Auflage der Unterstützung der Armen in Palästina sollte die Zusammengehörigkeit der Missionsgebiete mit dem Mutterland des Christenthums documentiren.

Aus dem Kreise der Altapostel können also die Ruhestörer in Korinth nicht gekommen sein oder mindestens zum Eingreifen in der thatsächlich beliebten Weise keine Vollmacht

[1] So auch Belser in Th. Q. 1895 S. 65.

erhalten haben. Wie hätte denn sonst der Apostel sich um die Collecte für Jerusalem so viel Mühe geben und diese Bemühungen unentwegt fortsetzen können, auch nachdem sie den Anlass zu den gehässigsten Angriffen auf ihn abgegeben hatte, wenn die Gemeinde von Jerusalem der Herd aller Feindseligkeiten gegen ihn gewesen sein soll? Er hätte es unmöglich thun können, wenn die Verleumder „aus Jerusalem gekommene, durch Jerusalem empfohlene, in Jerusalem anerkannte Apostel des Messias gewesen" wären (so Holsten). Das hiesse die Gaben der armen Gemeinde von Korinth nach Jerusalem schicken, damit dort vielleicht wieder neue Lügenapostel gegen ihn hätten ausgerüstet werden können.

Die Lügenapostel kamen also nach Korinth. Etwas Neues, Positives hatten sie nicht ausser ihren Empfehlungsbriefen [1], ihrem Selbstbewusstsein, ihrer Habgier, ihrer Devise „Wir sind Christi" und einer Fluth von Schmähungen auf Paulus; denn wenn sie überhaupt mit einem andern Christus und einem andern Evangelium hervortraten, so geschah dies sicherlich erst nach 1 Kor. Sonst hätte Paulus gewiss energisch Front gemacht gegen sie. Und doch sollen sie schon zur Zeit des ersten Sendschreibens eine besondere Partei gebildet haben. Nichts ist unwahrscheinlicher. Sagten sie: „Wir sind Christi", so konnten das die andern auch sagen. Beriefen sie sich auf die persönliche Bekanntschaft mit dem Herrn, so konnten die Kephaiten von ihrem geistigen Haupte noch mehr sagen. Stützten sie sich auf die Urapostel überhaupt, so hatten sie auch hierin vor den Kephaiten nichts voraus. Beobachteten sie für sich das Gesetz, so thaten das wohl andere schon vor

[1] Auf solche müssen sie sich berufen haben (2 Kor. 3, 1). Allem nach waren dieselben ausgestellt von andern Gemeinden, wo sie schon aufgetreten waren, und auch in Korinth mögen sie solche verlangt haben. Aus der genannten Stelle folgt nicht, dass Paulus solche gebracht und verlangt habe. Er lehnt es ja direct ab und sagt, die Gemeinde sei sein Brief. Liscos Hypothese (Judaismus triumphatus [Berlin 1896] p. 13 sqq.) von dem Pamphlet gegen den Paulus, bestehend aus Selbsterhebungen und Schmähungen gegen den Apostel, ist von der Kritik mit Recht zurückgewiesen worden.

ihnen. Auf die Verdächtigungen und Schmähungen des Paulus allein konnten sie doch keine Partei aufbauen. Wollten sie also nicht isolirt bleiben und in der Gemeinde unbeachtet verschwinden, so blieb ihnen nur eine Möglichkeit: sich zu den Kephaiten zu schlagen. Es wäre ein schwerer tactischer Fehler und eine Verläugnung der raffinirten Berechnung in dem Intriguenspiel gegen Paulus gewesen, wenn sie sich unter einem eigenen Parteinamen als Christiner separirt hätten, nachdem eine judenchristliche Richtung strengerer Observanz schon vorhanden war. Eine solche aber existirte bereits und betonte wohl auch das, was in ihren Augen Kephas vor Paulus voraus hatte, den unmittelbaren Umgang mit dem Herrn, die unläugbare, durch Zeugen bestätigte Berufung zum Apostolat (vgl. 1 Kor. 9). Anderweitige ausgesprochen judaistische Regungen lassen sich im ersten Briefe nicht nachweisen. Was bleibt aber dann noch übrig für judaistische Christiner? Bestand also zur Zeit von 1 Kor. schon eine judaistische Kephaspartei, so haben judaistische Christiner keinen Platz mehr neben ihr. Die Christiner in Korinth sind aber schon vor 1 Kor. da, also muss man vom Judaismus absehen, wenn man ihren Charakter zeichnen will. Wollte jemand den Paulus verdrängen und für den Judaismus Propaganda machen, so war es für ihn am klügsten, nicht mit der Thüre gleich ins Haus zu fallen und damit einem so gewiegten Gegner gegenüber jeden Erfolg von vornherein in Frage zu stellen, sondern sich an diejenigen anzuschliessen, die mit dem paulinischen Wesen nicht ganz einverstanden waren, zu betonen, was ihn andern gegenüber in Schatten stellen konnte, und die Stellung und den vermeintlichen Vorrang der Altapostel in ein entsprechendes Licht zu rücken. Bot sich im Verhalten des Paulus ein Zug dar, der auch nur von ferne einer stillschweigenden Anerkennung seiner Minderberechtigung ihnen gegenüber gleichsah, so konnte man auch darauf sich berufen, und wollte man die Wirkung seiner Leistungen und Erfolge auf die Gemüther abschwächen, so konnte man allenfalls auf sittliche Verirrungen seiner Anhänger hinweisen und sie ihm zur Last legen.

Gelang es vollends, seine redliche Absicht bei der Collecte zu verdächtigen, so fiel auch die Beweiskraft derselben für das gegenseitige Einverständniss und das gute Einvernehmen zwischen Paulus und den Altaposteln dahin. Man hatte scheinbar einen Anspruch darauf, sich mit dem Namen irgend eines Urapostels und am besten mit dem ihres Hauptes, des Petrus, zu decken, und konnte als Verfechter ihres guten Rechtes und ihrer guten Sache gelten. War schon eine Richtung vorhanden, die sich nach Petrus nannte, so war es am räthlichsten, sich gleichfalls zu seinem Namen zu bekennen. Dagegen wäre es unklug gewesen, auf irgend einen Grund hin als Christiner eine ecclesiola in ecclesia bilden zu wollen. Man hätte andere dadurch nur abgestossen, denn sie konnten sagen: Ein grösseres Recht auf die Christushörigkeit als Petrus kann niemand haben. Genau so vollzog sich die Entwicklung der judenchristlichen Partei in Korinth.

Man betont nun allerdings, im zweiten Korintherbrief sei ganz bestimmt ausgesprochen, dass die judaistischen Bestrebungen auf seiten der Christiner zu suchen seien. Gerade im Abschnitt gegen die Judaisten beansprucht Paulus für sich das gleiche Recht auf das Χριστοῦ εἶναι wie jene es von sich rühmen. Nach Baur geht die Stelle auf die Gegner des Paulus überhaupt, sofern sie sich ihm gegenüber einer nähern Verbindung mit Jesus oder seinen unmittelbaren Jüngern, namentlich mit Petrus, rühmten und darin das echte Kriterium des Χριστοῦ εἶναι fanden. In der zweiten Abhandlung will er gerade mit diesem Passus beweisen, dass die Christiner eine extreme Stellung einnahmen unter den Petrinern. Darin ist ihm Recht zu geben, dass die Stelle auf die Judaisten geht. Dass aber von einer ganz bestimmten, nach Christus benannten Richtung unter ihnen die Rede sei, das lässt sich nicht erweisen. Der Apostel hat in den vorhergehenden Versen gesprochen von der Stärke der Waffen, mit denen ihn sein oberster Kriegsherr ausgerüstet habe. Mit ihnen wage er den Kampf gegen die Bollwerke der Gegner. Er beuge alles unter den Gehorsam Christi und sei entschlossen, jeden Ungehorsam zu rächen, wenn der Gehorsam der Gemeinde vollkommen geworden. Und

nun greift er gleich eines dieser Bollwerke an. Die Korinther sollen das Augenfällige betrachten und das ins Auge fassen[1], was sich jedem aufdränge. „Wenn einer sich selbst zutraut, Christi zu sein, so soll er das wiederum von sich aus bedenken, dass, wie er Christi ist, so auch wir“ (2 Kor. 10, 7). Die Gegner sagten also: „Wir sind Christi. Paulus ist es nicht so, wie wir.“ Die Christushörigkeit sprachen sie ihm nicht ganz ab, sonst hätte Paulus unbedingt sagen müssen: εἴ τις πέποιθεν . . . λογιζέσθω, ὅτι καὶ ἡμεῖς. Sie sagten aber wahrscheinlich: καθὼς ἡμεῖς Χριστοῦ, οὕτως αὐτὸς οὔ. Paulus nimmt also ihre Behauptung auf, aber er widerspricht ihr und sagt: So gut sie Christi sind, so gut bin ich es auch; denn wenn ich mich auch noch etwas mehr rühmen werde wegen meiner Macht etc., so werde ich nicht zu Schanden werden. Nun folgt eine Reihe kurzer Erwiderungen auf Anklagen der Gegner. Paulus hält es also gar nicht für nöthig, weiter auszuführen, warum er so gut als die Gegner Christi sei, sondern er lässt es bei dem Hinweis auf die klaren Thatsachen bewenden. Das hätte er aber nicht können, wenn das ἡμεῖς Χριστοῦ an jener Stelle wirklich eine Parteilosung gewesen wäre, sondern er hätte auf die Kriterien der wahren Christushörigkeit eingehen müssen. Er weist ja den Apolloniern gegenüber auf seine Uebereinstimmung mit Apollo hin. Er betheuert den Kephaiten gegenüber immer wieder, er stehe auf demselben Boden mit Kephas. Und für

[1] Einige fassen das βλέπετε (2 Kor. 10, 7) als Indicativ und den ganzen Satz fragend (Theodoret, Erasmus, Grotius, Räbiger, Osiander, Klöpper, Meyer u. a.), einige sehen es als Aussage an (Chrysostomus, Oecumenius, Theophylakt, Flatt u. a.), beides mit Unrecht. Mit der Gemeinde hat sich Paulus bereits auseinandergesetzt. Mit Kap. 10 wendet er sich den Gegnern zu, und eben V. 7 ist ein Hauptschlag gegen sie. Es hiesse aber seine Kraft zersplittern und die Aufmerksamkeit der Gemeinde, welche an den Waffen die denselben zugeschriebene Kraft erkennen soll, durch den Tadel gegen sie ablenken. Τὰ κατὰ πρόσωπον kann aus eben diesem Grunde nicht gleich Aeusserlichkeit sein. Von einem Hinweis auf die übertriebene Betonung der Verwandtschaft des Jacobus mit Christus kann keine Rede sein (gegen Storr, Flatt), sondern die Gemeinde wird aufgefordert (Vulg., Ambros., Anselm., Billr., Rückert, Olsh., de Wette, Bisping etc.). auf das hinzublicken. „was so klar vor Augen liegt“.

dieses ἡμεῖς δὲ Χριστοῦ, durch das man ihn von Christus habe abschliessen wollen, soll er nur ein einziges Sätzchen zur Vertheidigung seiner Rechte gehabt haben?

Somit bleibt nichts mehr von allem, was man zum Beweis für den judaistischen Charakter der Christiner und für ihre Sonderexistenz als eigene judaistische Partei anführt. Man hat denn auch anerkannt, dass die Christuspartei in einer der bereits vorhandenen Parteien aufgehen musste, wenn sie den Boden der Offenbarung nicht verlassen wollte. Letzteres aber habe sie thatsächlich gethan. Sie habe die durch die Lehrer ihr übermittelte Offenbarung verlassen und für die über Bord geworfene apostolische Predigt einen Ersatz gesucht entweder im Rationalismus oder Mysticismus; demnach wäre sie eine subjectivistisch-rationalistische oder subjectivistisch-mystische Partei. Ehe wir hierauf eingehen, ist die Ansicht Liscos über die Parteien zu behandeln.

§ 20. Die Christiner eine heidenchristliche Partei, identisch mit den Paulinern.

So weit von den bisher namhaft gemachten Theorien diejenige von Lisco[1] absteht, so hat sie doch eines mit ihnen gemeinsam, nämlich die Scheidung in eine heiden- und eine judenchristliche Hauptrichtung. Diese Scheidung deckt sich nach Lisco mit der in eine freisinnige, aufgeklärte, und in eine conservative, einfache, oder in eine paulinische und eine apollonische. Paulus hatte nach dieser Theorie den Eindruck eines „gewaltig packenden, kraftdurchtragenen, königlich freien Redners“ gemacht. Apollo dagegen war „hinter dem Apostel Paulus an Weisheit und Beredsamkeit weit zurückgestanden“, obgleich er ein gelehrter Mann war (Apg. 18, 24). „Er war nur gelehrt in der Schrift“ und „wusste nichts von Philosophie und Dichtern“, konnte also auf die Griechen, die Heidenchristen, keine besondere Anziehungskraft ausüben, sondern war hauptsächlich auf die Juden bezw. Judenchristen angewiesen und hatte dementsprechend unter diesen seine Anhänger. Es standen sich jedoch in diesen beiden Geschmacks-

[1] Paulus Antipaulinus. Berlin 1896.

richtungen zugleich zwei Weltanschauungen gegenüber. Zur Charakterisirung des Apollo wird Apg. 6, 9 herangezogen. Die dort genannten Alexandriner lassen vermuthen, dass Apollo gleich ihnen für das Gesetz eiferte. Darum sammelten sich in Korinth die Anhänger des Gesetzes um ihn, und da er im Vergleich mit Paulus eine unbedeutende Rolle gespielt hatte, so recurrirte man auf Kephas, der dem Gesetze gegenüber auf demselben Boden stand und den Paulus durch seine enge Beziehung zum Herrn und seine Stellung in der Urgemeinde überragte.

Ueber Liscos Betonung der chiastischen Stellung in 1 Kor. 1, 12 und die angeführten Parallelstellen, sowie über die eigenthümliche Fixirung des Begriffs σοφία, die beiden Hauptstützen seiner Theorie, brauchen wir uns nicht zu äussern[1]. Es mag genügen, daran zu erinnern, dass es den Griechen gewiss nicht ausschliesslich oder auch nur in erster Linie um Einführung in sittliche Vollkommenheit zu thun war, wenn ein neuer Lehrer auftrat. Dass Paulus gewaltiges Aufsehen erregt habe durch seine glänzende Rednergabe, davon wissen die beiden Briefe nichts, sondern berichten eher das Gegentheil. Dem zweiten Briefe zufolge gelang es ja seinen Gegnern, ihn herabzusetzen durch den Hinweis darauf, dass er κατὰ πρόσωπον ταπεινός (10, 1) und ὁ λόγος ἐξουθενημένος sei. Sie dürfen es wagen, ihn einen ἰδιώτης τῷ λόγῳ zu nennen, und Paulus hat nicht viel dagegen einzuwenden. Daraus ergibt sich also mindestens das nicht, was Lisco behauptet. Man kann ja allerdings aus den paulinischen Briefen den Beweis erbringen, dass die Kunstmittel und Kunstregeln der Rhetorik ihm durchaus nicht fremd und die Schätze der griechischen Weisheit ihm nicht unbekannt waren, und wir fühlen uns heute noch etwas vom Geist und der Kraft seiner Rede entgegenwehen aus Stellen wie Röm. 1, 29 ff.; 2, 25; 9, 4; 10, 1. 14. 1 Kor. 6, 9. 13. Gal. 1, 10; 2, 17; 3, 21. 1 Tim. 1, 9. Deswegen war aber seine Beredsamkeit immer noch keine solche, wie sie die Griechen gewöhnt waren, und auch

[1] Vgl. die Recensionen in Zeitschr. f. prakt. Theol. 1895, 2. Revue bibl. 1895, 4. Deutsche Literaturzeitung 1898, 4.

wenn feststeht, dass Paulus rhetorisch gebildet oder gewandt war, so folgt daraus noch nichts für sein Auftreten in Korinth, da er dort absichtlich alles vermied, was an menschliche Weisheit erinnerte (1 Kor. 2, 13).

Ebenso unhaltbar ist Liscos Ansicht über die Eigenthümlichkeiten der Partei des Apollo. Er bestreitet das Recht, dem Apollo auf Grund seiner alexandrinischen Abstammung philosophische Bildung und glänzende Beredsamkeit zuzusprechen. Es liege viel näher, zu seiner Charakterisirung Apg. 6, 9 heranzuziehen. Dort heisst es: „Es standen aber einige auf von denen aus der Synagoge der Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und derer aus Cilicien und Asien und disputirten mit Stephanus.“ Allein aus jener Stelle folgt nicht einmal nothwendig, dass gerade Alexandriner an jener Disputation theilnahmen, sondern bloss Mitglieder der Synagoge, die unter andern auch die Alexandriner in sich schloss. Und selbst wenn die Alexandriner mitdisputirten, so muss sich ihr blinder Glaubenseifer nicht von Alexandrien herleiten, sondern kann sich auch in Jerusalem entfacht haben. Das Recht, nach ihnen den alexandrinischen Judaismus zu beurtheilen, ist ein sehr zweifelhaftes. Jene Disputation fällt nicht in eine Festzeit, wo etwa Wallfahrer aus Alexandrien in Jerusalem sein konnten, sondern jene Alexandriner — ihre Betheiligung am Streit mit Stephanus immer vorausgesetzt — waren wohl in Jerusalem ansässig und standen unter dem Einfluss des Geistes, der dort wehte. Aber trotz alledem soll es „weit näher liegen, Apg. 6, 9 heranzuziehen“ zur Beurtheilung des Apollo, als an Philos Weisheit zu denken, „die dem Verfasser der Apostelgeschichte vielleicht ganz unbekannt gewesen ist“. Auch wenn sie diesem unbekannt gewesen sein sollte, so muss sie dem Alexandriner Apollo doch nicht fremd gewesen sein; denn seine Apg. 18, 24 ff. bezeugten gründlichen Kenntnisse und sein erfolgreiches Auftreten beweisen, dass er sich um eine tüchtige Ausbildung bemüht hat, und wenn er bekannt war mit der Johannestaufe, die doch zunächst noch nicht in Alexandrien gespendet wurde, da soll ihm die Richtung Philos entgangen sein, obgleich sie

in seiner Heimat ihren Hauptsitz hatte? Ζέων τῷ πνεύματι und ἐπαρρησιάζετο ἐν τῇ συναγωγῇ beweisen mindestens nichts gegen die Beredsamkeit des Apollo. Von seinem Auftreten in Korinth heisst es: „Er förderte die gläubig Gewordenen viel durch die Gnade, denn er überführte nachdrücklich die Juden öffentlich, indem er durch die Schrift nachwies, dass Jesus der Christus ist“ (Apg. 18, 27). Eine besonders glänzende Redegabe lässt sich daraus wieder nicht folgern, aber noch viel weniger abläugnen. Anders ist es mit Apg. 18, 24, wo er ἀνὴρ λόγιος genannt wird. Lisco sagt freilich, λόγιος habe zunächst die Bedeutung „gelehrt“; allein die erste Bedeutung ist und bleibt „der Rede kundig, beredt“ (vgl. Plut., Pomp. 51). In diesem Sinne ist es Beiwort des Hermes, des Gottes der Beredsamkeit, und steht auch für sich (vgl. Luc., Pro merc. cond. 2). „Gelehrt“ oder „wissenschaftlich gebildet“ ist erst die zweite Bedeutung. In dem Ausdruck εὐτόνως διακατηλέγχετο ist daran festzuhalten, dass εὐτόνως „kräftig“ heisst, wenn es von der Rede gebraucht wird. Der Beredsamkeit und dem Auftreten des Apollo ist also ein glänzenderes Zeugniss ausgestellt, als das Selbstzeugniss des Paulus und die Aussagen der Gegner in den Korintherbriefen lauten. Ohne jede hinreichende Begründung ist die Behauptung S. 95: „Er wusste nichts von Philosophie und Dichtern, er war nur gelehrt in der Schrift.“ Dass er Dichter und Philosophen citirt hätte, berichtet die Apostelgeschichte zwar nicht. Sie hat aber auch keinen Grund dazu, denn sie schildert nur seine Thätigkeit bei den Juden. Ihnen gegenüber war der Nachweis der Messianität Jesu aus der Uebereinstimmung mit dem Messiasbild des A. T. das einzig Vernünftige, und den hat Apollo mit durchschlagendem Erfolg geliefert. Man darf aber wohl auch fragen: Wieviele Dichter und wieviele Philosophen wird Paulus citirt haben, wenn er sich vornahm, in Korinth nichts zu wissen als Christum und diesen als den Gekreuzigten? Lisco beruft sich zwar auf 1 Kor. 2, 1. 3 und sagt, Paulus könne sich nur vergleichen mit Verkündigern, die in Korinth selbst gewesen seien, und das sei einzig Apollo. Der Sinn sei: „Auch ich wie Apollo,

als ich zu euch kam, kam nicht so, dass ich Weisheit und Rede in die erste Linie stellte“ (S. 98). Damit wäre der Beweis für das Auftreten des Paulus im Sinne Liscos erbracht. Allein diese Auffassung ist keineswegs geboten, sondern: nachdem Paulus im zweiten Theil des ersten Kapitels ausführlich die Bedeutung von Weisheit und Thorheit im Sinne der Welt ein für allemal dargethan hat, führt er mit κἀγὼ 2, 1 sich selber als concretes Beispiel für das dort Gesagte an = und so kam auch ich. Καὶ ἐγώ in V. 3 nimmt dann das κἀγὼ in V. 1 wieder auf. Ein Vergleich mit irgend einem Lehrer in Korinth, auch mit Apollo, ist ausgeschlossen. Es wäre, auch von Liscos Standpunkt aus, ein sehr hinkender Vergleich gewesen. Er bezieht das καὶ ἐγώ in V. 3 nicht auf den ganzen Satz, sondern nur auf ἐν ἀσθενείᾳ, da φόβος und τρόμος rein innere „Vorgänge“ waren, „die von den Korinthern schlechterdings nicht bemerkt werden konnten“ (S. 98). Aber wozu stehen dann φόβος und τρόμος überhaupt noch da? Wenn die ἀσθενεία als einziger Vergleichungspunkt übrig bleiben soll, so entsteht daraus nur eine neue Ungereimtheit. Apollo trat schüchtern auf (ἀσθενής), da er bei den Korinthern gehört hatte von der gewaltigen, packenden Art, in welcher der Apostel Paulus predigte. Er verglich seine Gaben mit denen des Apostels und fand sie weit, weit geringer (S. 99). Er stand also nach seinem und der Korinther Urtheil weit hinter Paulus zurück und wurde deshalb von den Paulinern gering geachtet. Paulus will nun wieder Frieden stiften und sagt: Ich kam gerade wie Apollo, in Schwäche und Furcht und Zittern. Da hätten ihm seine Anhänger (vorausgesetzt, dass Lisco sein Auftreten richtig gezeichnet hat) sofort erwidert: Apollo wohl, du aber nicht; und sie hätten sich von neuem zu missliebigen Vergleichen angespornt gefühlt. Mit Unwahrheiten kann niemand der Sache Gottes einen Dienst leisten, auch ein Paulus nicht. Zudem berichtet die Apostelgeschichte, die Lisco im Gegensatz zu den meisten protestantischen Exegeten unbedenklich gelten lässt, von Apollo kein Auftreten „in Schüchternheit“, sondern in Freimuth. Zwar bezieht sich jener Bericht nicht auf seine

Wirksamkeit in Korinth, sondern in Ephesus. Doch kannte man hier die Macht paulinischer Beredsamkeit gerade so gut als in Korinth, oder eigentlich noch besser, denn in Ephesus fühlte Paulus nichts von φόβος und τρόμος und legte sich keine Zurückhaltung auf, und trotzdem lehrte Apollo εὐτόνως = mit Nachdruck und nicht „in Schwäche", und die Apostelgeschichte gebraucht von seiner Predigt dasselbe Wort wie von der ephesinischen Predigt des Paulus (Apg. 18, 26 und 19, 8), nämlich παρρησιάζεσθαι. Damit fällt auch das Facit, das Lisco aus seinen Ausführungen zieht: „und als der Apostel von ihnen schied, nur ein Klang war's, der tönte durch aller Herzen hindurch, der Klang war's, dass sie einen tiefsinnig weisern, einen kühn beredtern Mann noch nie gesehen und gehört". Und von Apollo: „Den Griechen ersetzte er den Paulus nicht. So sehr sie lauschten, sie horchten vergebens, ob nicht auch bei Apollo die Vollgewalt der Weisheit und Beredsamkeit, die an Paulus sie hingerissen hatte, zum Durchbruch kommen würde; einen schüchternen, einen befangenen Eindruck machte ihnen der aus der Fremde zu ihnen gekommene Lehrer . . . alles, was Apollo ihnen bot, schien ihnen Gemeinplätze, die sie längst an den Kinderschuhen abgelaufen." Der Beweis für die geistige Minderwerthigkeit des Apollo gegenüber dem Paulus ist also nicht erbracht, ebensowenig der für die judaistische Richtung seiner Anhänger. Auch die bisher so ziemlich allgemein verbreitete Annahme, dass die ganze Bildung und Art des Apollo den Griechen mehr wahlverwandt und homogen war, als die des Paulus, ist nicht erschüttert. Paulus war in Jerusalem erzogen worden, und seine Bildung war rabbinisch (Apg. 26, 4 ff.; 23, 3). Von Apollo wissen wir dies mindestens nicht. Aber jedenfalls hatte er in Alexandrien mehr Gelegenheit, als Paulus in Jerusalem, griechisches Wesen und griechisches Wissen kennen zu lernen. Damit war von selber die Fähigkeit gegeben, sich den Griechen leichter anzupassen (wenngleich Paulus bei seinem längern Aufenthalt in Tarsus und auf seinen Reisen sich rascher und gründlicher als mancher andere mit dem griechischen Geiste bekannt gemacht

hatte)[1]. Wenn also irgend eine Partei sich aus Griechen zusammensetzte, so war es die des Apollo. Ihnen wäre es sicherlich nie eingefallen, den Namen des Kephas als Parole auszugeben. Im Hinblick auf die anfangs zustimmende und später wenigstens noch eine Zeitlang schwankende Stellungnahme zum Judaismus legt es sich von selber nahe, in den Kephaiten Judenchristen zu sehen[2].

Der Charakter der Christiner ist anderswo zu behandeln; aber schon hier sei bemerkt, dass sie mit den Paulinern nicht identisch sein können. Lisco sagt allerdings, die Pauliner hätten die Apollokephaiten noch überbieten wollen und damit sei der Streit zu Ende gekommen und die Anfänger des Zankes hätten auch hier das letzte Wort gehabt. Allein lange hätten sie dasselbe sicherlich nicht behalten und der Streit wäre aufs neue entbrannt. Den Kephaiten hätte doch das Verhältniss des Kephas zu Christus ein anderes Recht verliehen, sich nach Christus zu nennen, als den Paulinern das ihres Apostels zum Herrn. Dass aber der Streit sich gedreht hätte um die engere oder weitere Christushörigkeit, dafür haben wir keinen Anhaltspunkt.

§ 21. Die Christiner eine subjectivistische Partei.

I. Eine subjectivistisch-mystische.

Nach Schenkel[3] sonderten sich die Korinther nicht nach ihrer Stellungnahme für Freiheit oder Gesetz, Paulus oder die Altapostel, sondern nach der Parteinahme für oder gegen die Apostel überhaupt. Er denkt sich die Wirren ähnlich wie

[1] Belser, Biblische Studien I, 3, 42.

[2] Lisco zieht mit andern auch die Aeusserungen des Apostels über die von ihm gespendete Taufe heran zur Charakterisirung des Streites zwischen Paulinern und Apolloniern und sagt (S. 116), „dass sie (die Pauliner) ihrer Taufe hochmüthig sich gegenüber den Apolloniern brüstend überhoben. Apollo, als er nach Korinth ging, konnte seine Taufe nicht ableiten von dem Apostel Paulus. Hierin waren ihm die Pauliner voraus. Sie konnten sich alle als durch Paulus oder seine Gehilfen getauft anpreisen“ (S. 117). Hierin mag er recht haben.

[3] A. a. O.

die des ersten Clemensbriefes. Die Christiner waren Judenchristen und suchten den Paulus zu stürzen[1], aber nicht etwa unter Berufung auf die Urapostel und die Verbindlichkeit des Gesetzes, sondern auf γνῶσις, ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις. Auf Grund derselben beanspruchten sie für sich einen directen Verkehr mit Christus und eine unmittelbare Berufung durch ihn und wiesen jede Vermittlung durch die Apostel zurück. Deshalb nannten sie sich auch nach keinem derselben. Auch wollten sie nichts wissen von einem gekreuzigten Christus. Gegen sie ist die Vertheidigung des κήρυγμα gerichtet. Es ist im Grunde dieselbe Richtung, die im ersten Clemensbrief bekämpft wird, und eines Geistes Kind mit Marcion und den Montanisten. Die Parteihäupter sind aus Asien gekommen zur Zeit, da Paulus und Apollo abgereist waren und die Gemeinde keinen Führer hatte. Die Auferstehung des Fleisches können sie nicht geläugnet haben, da Paulus diesen Irrthum aus dem κήρυγμα bekämpft. Zwischen den Paulinern und Apolloniern handelte es sich bloss darum, ob derjenige höher zu achten sei, der den Grund gelegt, oder derjenige, der weitergebaut habe. Die Petriner sind die ἀσθενεῖς, derentwegen man von den Götzenopfermahlen fernbleiben soll. Sie nennen sich nach Petrus, nicht als ob sie direct mit ihm zusammenhingen, sondern weil er einen gemässigten Judaismus vertrat wie sie.

Schenkel hat mit seiner Theorie eine stattliche Zahl von Anhängern gefunden[2]. Eigentlich weitergebildet hat sie Dähne.

[1] Die Verwerfung jeder apostolischen Vermittlung und die unmittelbare Berufung auf Christus sieht auch Al. Schäfer (a. a. O. S. 98) als das Charakteristicum der Christiner an. Ausserdem hat er Hilgenfeldsche Züge wenigstens bedingterweise herübergenommen (αὐτόπται κυρίου, ὑπερλίαν ἀπόστολοι, ψευδαπόστολοι).

[2] Dähne, Die Christuspartei in der apostolischen Kirche zu Korinth. Halle 1841. De Wette. Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe. II. Bd. Mainz 1852. A. Maier. Niedner. Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengeschichte I, 26. Mangold (bei Bleek a. a. O. S. 465). Wieseler S. 37 ff. Goldhorn in Z. h. Th. 1840, 2, 121 f. Kniewel, Eccl. Cor. vetustiss. dissens. et turb. 1841. Uhlhorn, Z. h. Th. 1851, 322. Semisch, Jahrb. f. d. Th. 1867 S. 193 ff. Auch Stosch hat Schenkelsche Elemente herüber-

Auch er löst die Christiner los von der apostolischen Autorität und Tradition. Sie halten sich einzig an die innere Stimme ihres vom göttlichen Wesen selbst wesentlich erfüllten Geistes, ähnlich den Quäkern, Brüdern und Schwestern vom freien Geist, Katharern, Manichäern u. a. Das Eindringen mystischer Culte aus dem Orient lässt sich in Korinth nachweisen, und so stehen sie denn im Banne der alexandrinischen Theosophie. Vielleicht haben Paulus und Apollo selber ihr Vorschub geleistet durch manche gut gemeinte, aber doch missverständliche Lobpreisungen des Lebens in Christo. Den Gipfelpunkt der Schwärmerei bezeichnet die Glossolalie. Man glaubte, sich berufen zu dürfen auf Worte Jesu, wie: „Wenn zwei oder drei von euch in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen", und dem innern Lichte um so freier folgen zu können, als Christus ja nicht wie Moses eine Menge genauer Normen gegeben hatte, sondern grossentheils nur die Hauptgesichtspunkte, nach denen man sich zu richten hätte. Im einzelnen blieb also dem Individuum noch ein grosser Spielraum. Paulus verwirft diese Richtung auch nicht schlechtweg, da sie ja auf demselben Boden steht wie er und corrigirt werden kann durch den Nachweis eines Abweichens ihrer Gnosis von der seinen oder von der Offenbarung. Doch fehlt es nicht an unreinen Elementen bei derselben, und nur durch eine Inconsequenz ihrerseits lässt sich die Ruhe des Apostels in seinen Auseinandersetzungen mit ihr erklären.

Damit ist bereits zugegeben, dass die Richtung der Christusleute sehr gefährlich werden konnte. Diese Gefahr wäre dem scharfen Blick des Apostels sicherlich nicht entgangen. Ein Zusammengehen von Leuten, die durch Wahrheit und Irrthum in Anwendung ein und desselben Princips scharf geschieden waren, lässt sich nicht wohl denken. Und die mystische Vereinigung mit Christus war den bessern Gliedern der andern Parteien sicherlich auch zugänglich. Factisch ging nicht einmal die falsche Gnosis über alle apostolische Lehre hinaus,

genommen (s. oben). Kritik: Weiss in Th. LZ. 1880 S. 475. Baur, Paulus S. 315 ff. Mr.-Hnr. S. 28. Osiander S. 26. Räbiger S. 295.

geschweige denn die wahre, die Dähne hier finden will. Wenn Paulus und Apollo der alexandrinischen Theosophie den Weg nach Korinth bahnten, warum hielten sich dann die Christiner nicht zu den Paulinern und Apolloniern?[1] Und wie kann Paulus (2 Kor. 12, 1—4) „in geistigen Erlebnissen, auf die sich eine von ihm bekämpfte Partei in der Gemeinde berief, einen besondern Beweis für seine apostolische Würde gesucht haben"?[2] Wenn Paulus unter den Punkten, die ihm einen Vorsprung vor seinen Gegnern sichern (11, 23 bis 12, 10), auch die Visionen anführt, so können die Gegner unmöglich etwas Aehnliches gehabt oder gar als Hauptsache betont haben[3].

Diesem Mangel in der Beweisführung für die genannte Hypothese glaubt Neander[4] abhelfen zu können, ohne dass der Christuspartei ihre Sonderstellung allen andern gegenüber und ihre Unabhängigkeit von den Aposteln genommen würde.

II. Die Christuspartei eine subjectivistisch-rationalistische Fraction.

Nach Neander sind die Pauliner schroffe Antijudaisten, welche den Keim der Lehre der Marcioniten in sich tragen. Die Apollonier hielten den Apollo zunächst hoch wegen seines gewandten Vortrags, legten aber ausserdem so grossen Werth auf die irdische Weisheit, welche ihr Lehrer geschickt in den Dienst der Offenbarung zu stellen wusste, dass Gefahr war, sie möchten dieselbe einseitig betonen und pflegen auf Kosten der Offenbarung. Zur Charakterisirung der Christuspartei enthält der erste Korintherbrief nichts. Die Annahme, nach 1, 12 verhalte sie sich zur Kephaspartei wie die Apollonier zu den Paulinern, ist unbegründet, da es sich hier um ein historisches

[1] Osiander a. a. O. Räbiger a. a. O.

[2] Räbiger a. a. O.

[3] 2 Kor. 12, 1 ist mit Tischendorf δεῖ, nicht δή zu lesen. Paulus muss sich rühmen, wenn ihm daraus auch kein sittlicher Vortheil entspringt. Er will nicht zeigen, dass er den Gegnern gleichstehe, sondern er will „aus besondern Auszeichnungen, welche er, aber nicht die Gegner aufzuweisen hatten, seine in Korinth feindlich verdunkelte apostolische Würde erhellen lassen". Meyer S. 323. So auch Klöpper, Räbiger.

[4] Geschichte der Pflanzung etc. S. 383 ff.

und nicht um ein logisches Verhältniss handelt[1]. Die Christiner wollten sich allem nach von der Predigt der Apostel emancipiren und verfielen nun bei Ausgestaltung der christlichen Lehre in Willkürlichkeiten. Es war wahrscheinlich schon frühzeitig eine Sammlung von Reden und Denkwürdigkeiten Jesu im Umlauf, und daraus legten sie sich unter überwiegendem Einfluss hellenischer Subjectivität ein eigenes System zurecht. Wundert man sich, dass Paulus kein Wort der Missbilligung hat für eine so gefährliche Richtung[2], so sagt Neander: Die Christiner hätten die Elite der Gemeinde gebildet. Ihre Zahl sei gering und ihr Standpunkt zu fremd und zu subjectivistisch gewesen, als dass man noch hätte Hoffnung haben können, sie zu gewinnen. Allein Paulus war nicht der Mann, um diejenigen so rasch preiszugeben, die für das Christenthum einmal gewonnen worden waren, und hätte sich ganz gewiss alle Mühe gegeben, um Leute von der Bildung, wie sie hier für die Christiner postulirt wird, der Kirche zu erhalten. Wäre aber dieser Versuch gescheitert, so hätte er doch wahrscheinlich vor dem Umgang mit ihnen gewarnt. Neander beruft sich allerdings auf den Kampf des Paulus gegen irdische Weisheit; allein der betreffende Abschnitt ist zu allgemein gehalten, als dass sich die concreten Charakterzüge der Neanderschen Christiner daraus entnehmen liessen. Dieselben passen nach den Angaben des Textes besser auf eine andere Partei. Neander gibt seine Argumentation selber wieder preis, wenn er sagt, man könne sich schliesslich die Christiner als eine Partei denken, von der Paulus nur wusste, dass sie zu keiner andern gehören wolle und sich an Christus allein halte.

Aus Baurschen und Neanderschen Zügen und einigen selbständigen Zuthaten setzt sich die Zeichnung der Parteien bei Ewald zusammen. Die Pauliner sind die treuen Anhänger des Apostels. Die Apollonier verachten dieselben, zweifeln, ob Paulus je wieder kommen wird, und thun sich hervor durch grossen Freiheitsdrang „und die Lust, Unsittlichkeiten zu be-

[1] A. a. O. S. 388. [2] Baur, Paulus S. 304.

schönigen". Die Petriner betonen nicht die Beschneidung, wohl aber die Speisegesetze und die Pflege der Geistesgaben. In der Zeit zwischen den beiden Briefen erhielten sie Verstärkung aus Jerusalem, um dem Paulus, „wenn er zu freien Lehren und Sitten hier Eingang verschafft hätte, vorsichtig entgegenzuwirken". Es war nicht Petrus oder einer der Urapostel, aber doch besassen die Ankömmlinge grosses Ansehen und eine Redegewandtheit, dass sie dem Paulus das Gleichgewicht halten konnten. Von ihnen gingen die persönlichen Angriffe auf denselben aus. Die Christiner sammeln sich auf einen essenisch gesinnten Lehrer, berufen sich auf eine besondere evangelische Schrift, wollen das Beispiel Christi auch in allen Aeusserlichkeiten befolgt wissen und verbieten die Ehe. In ihnen haben wir „ein Zeichen von denen, die sich, allen übrigen gemeinen Christen entgegengesetzt, bloss Christusleute nennen wollten, den wahren ersten christlichen Mönchen und Jesuiten".

Grossen Anklang hat Ewald nicht gefunden. Der erste Korintherbrief gibt uns kein Recht, die Protection des Blutschänders irgend einer bestimmten Richtung zuzuschieben, vielmehr trifft der Vorwurf des Stolzes trotz solcher Schwächen die ganze Gemeinde. Ebenso unsicher ist es, ob der Blutschänder ein Apollonier gewesen ist. Für den besondern Cult der Geistesgaben bei den Petrinern hat man gleichfalls keinen Anhaltspunkt. Selbst wenn die Charismen aus Palästina importirt worden wären, was sich aber nicht beweisen lässt, so ist noch nicht ausgeschlossen, dass sie auch bei den Heidenchristen eifrige Pflege gefunden hätten. Waren sie ja gewissermassen ein Aequivalent für die Mantik und das Orakelwesen des Heidenthums und thaten die überlegene Macht des Christenthums glänzend dar. Auch hier fehlt es in den Briefen an den nöthigen Anhaltspunkten, die auf irgend eine bestimmte Richtung wiesen. Eher als an die Judenchristen könnte man noch an die Pauliner denken, da der Apostel selber die Geistesgaben pflegte. Dass die Judaisten nicht erst nach dem ersten Korintherbrief eintrafen, sondern schon vorher, wenn auch vorerst nur im stillen, dem Apostel entgegenarbeiteten, das

zeigt 1 Kor. 9. An eine eigene essenische Partei ist vollends nicht zu denken. Der einzige Anhaltspunkt für die Annahme einer solchen ist die Betonung der Ehelosigkeit in Korinth [1]. Diese ist aber durch das Beispiel des Paulus und den eschatologischen Zug der Zeit hinlänglich erklärt. Positive Gegengründe gegen die Hypothese sind die Zurückgezogenheit und Weltscheu der Essener und die Thatsache, dass sie um jene Zeit noch gar keine Beziehung zum Christenthum hatten. Im ganzen N. T. werden sie nicht ein einziges Mal erwähnt.

§ 22. Die Christiner eine gnostisch-anomistische Partei.

Nach Lutterbeck [2] traten in Korinth frühzeitig verschiedene Richtungen auf in der Beurtheilung der Lehrer. Doch war diese Scheidung nicht von besonderem Belang. Da kam, wahrscheinlich aus Palästina, ein Mann, dessen Name von Paulus nicht genannt, sondern bloss durch den Ausdruck ὁ ἐρχόμενος angedeutet wird, und andere Pseudapostel und predigten einen andern Geist, einen andern Jesus, ein anderes Evangelium. Sie gaben sich für Gesandte der Urapostel, vielleicht sogar für unmittelbare Christusjünger aus und bekämpften den Paulus unter judaistischer Maske, wollten damit aber nur ihre wahre Gesinnung verbergen, und die war gnostisch. Sie rühmen sich ihrer σοφία und γνῶσις, um in einer hellenischen Gemeinde Anklang zu finden, und tragen ein Gemisch von „magischen Lehren“ und „alexandrinischer Religionsphilosophie“ vor. Der „andere Christus“ war ihnen ein höherer Aeon, und sie rühmten sich, mit ihm durch Ekstasen, Visionen u. dgl. in Verbindung zu stehen. Am meisten Verwirrungen aber richteten sie an durch die praktischen Folgerungen aus ihrer Theorie. Nach ihnen konnte der mit ihrer σοφία ausgerüstete Mann „fürder gar nicht mehr sündigen“. Sie erklärten „die Blutschande, die Hurerei, den Genuss des Götzenopferfleisches nebst der Theilnahme an den heidnischen Opfern selbst, ja ohne weiteres

[1] Schürer, Neutest. Zeitgesch. II, 468—493.
[2] Neutest. Lehrbegr. II, 45 ff.

alles für erlaubt". Als Consequenz ihrer Lehre von der Verwerflichkeit der Natur ergab sich die Verwerflichkeit der Ehe und die Läugnung der Auferstehung des Fleisches. Alle diese Erscheinungen „lassen sich aufs ungezwungenste zu einem einzigen Bilde vereinigen, indem eine einzige Grundansicht, das System Simons mit geringen Modificationen, sie alle erklärt". Demnach liessen sich alle Störungen der Ordnung in Korinth auf eine Quelle zurückführen. Allein mit welchem Recht? Die Identificirung mit den Petrinern, die Deutung des ὁ ἐρχόμενος auf eine bestimmte Person, die Verkündigung eines andern Jesus brauchen wir nicht mehr zu berühren. Aber fragen müssen wir: Wie sollen sich Judaismus und Gnosticismus zu einem einheitlichen Ganzen verquicken lassen? Wie konnten diese Pseudapostel hier Gesetzeseifer und Judaismus heucheln und den Paulus befehden wegen Verzichts auf die Beschneidung, und dort Opfermahle und Mahlzeiten mit Opferfleisch für indifferent erklären, hier die Ehe verwerfen und dort Blutschande erlauben? Alles das lässt sich weder an sich noch auf Grund des Textes als zusammengehörig betrachten. Wenn ganz dieselben Leute die Glossolalie missbrauchen und den Apostel angreifen, warum behandelt er das eine im ersten, das andere im zweiten Briefe? Wenn Eheverbot und Läugnung der Auferstehung nur Consequenzen der gnostischen Grundanschauung sind, warum bekämpft er sie theilweise auf biblischer Grundlage, warum so ruhig, warum nicht in ihrem letzten Grund und Princip, warum nicht im Zusammenhang mit γνῶσις und σοφία? Und wenn diese die Wurzel aller Irrthümer und Verirrungen sind, warum verschwinden sie vollständig im zweiten Brief? Mag Simon Magus immerhin den Beweis erbracht haben, dass man alle jene disparaten Elemente in ein System zwängen kann, die Korintherbriefe verlangen, dass man sie für die dortigen Verhältnisse scheide. Eine Lösung der Streitfrage über die Parteien wird auf diese Weise nicht erreicht. Die Schwierigkeiten sind ebenso gross wie bei den andern Erklärungsversuchen. Den einzig möglichen Weg, sie zu umgehen, glaubt Räbiger gefunden zu

haben, indem er die Christuspartei vollständig eliminirt und alles, was auf Parteiungen schliessen lässt, auf Pauliner, Apollonier und Kephaiten vertheilt.

§ 23. Eine Christuspartei gab es nicht.

Der Vertreter[1] dieser Hypothese sucht zunächst darzuthun, dass 1 Kor. 1. 12 nichts beweise für eine Christuspartei. Er sagt: Die Väter sind alle darüber einig, dass es keine Christuspartei gab. Die neuern Versuche, eine solche nachzuweisen, haben zu den widersprechendsten Resultaten geführt. Einige haben erklärt, es lasse sich wenig oder gar nichts Sicheres über sie feststellen. Mehrere haben ihre Christuspartei „auf ein solches Minimum des Lebens reducirt, dass sie dieselbe selbst fast dem Tode preisgeben". Andere haben sie nur dadurch zu halten vermocht, dass sie die übrigen Parteien „beraubten", und „auch sonst im ganzen christlichen Alterthum findet sich nicht eine Spur einer solchen sectirerischen Partei von Christinern". All dies sind schwerwiegende Präjudicien gegen dieselbe. Sie ist aber auch exegetisch gar nicht gefordert. In den neun ersten Versen des ersten Briefes ist der Name Christi neunmal wiederholt, und Paulus wird durch die Nachricht von den Parteistreitigkeiten zur Mahnung bestimmt, die Gemeinde solle Christo und durch Christus Gott angehören. Wäre nun eine Christuspartei dagewesen, so hätte Paulus sie sicher nicht „mit demselben Verdammungsurtheil belegt wie diejenigen, die sich um Menschen stritten". 1, 12 selber aber gibt keineswegs das Recht, eine Christuspartei anzunehmen. Es werden in diesem Vers nicht eigentlich Parteien aufgeführt, sondern die ἔριδες von V. 11 drastisch dargestellt. Nimmt man aber eine Christuspartei an, so ist V. 12 unverständlich. Die drei ersten Parteien „konnten doch unmöglich die Christiner bekämpfen, da sie ja dadurch, dass sie sich an Paulus, Apollo,

[1] Räbiger, Kritische Untersuchung über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde. 2. Auflage. Breslau 1886.

Petrus hielten, sich nicht von Christus lossagten“ (S. 69), und das folgende μεμέρισται ὁ Χριστός führt wohl die drei ersten Parteien ad absurdum, die Christiner aber nicht, denn diese „konnten mit Recht erwidern, dass sie weit entfernt wären, Christum zu zertheilen, dass sie vielmehr das thäten, was der Apostel durch seinen Tadel herbeizuführen beabsichtige“, und sie konnten der Mahnung des Paulus gar nicht nachkommen, sondern mussten eben bleiben, wie sie waren. Fasst man aber V. 13 nicht als Frage, sondern als Aussage, so macht Paulus den Christinern damit einen Vorwurf, der sie gar nicht trifft. Ebensowenig geht es an, das μεμέρισται als Frage einzig auf die Christiner zu beziehen, als hätten sie Christum zertheilt und den grössern Theil für sich genommen. Sie wollen ja Christo nicht in ganz besonderer Weise angehören, sondern allein Christi sein. Die einzig richtige Erklärung von 1 Kor. 1, 12 ist demnach die: Dem ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου ist das ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ und ἐγὼ δὲ Κηφᾶ coordinirt. Diese drei Glieder sind zusammenzufassen als ein Glied des Gegensatzes, und erst das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ bildet den zu erwartenden Gegensatz zu dem μέν und drückt das aus, auf das sie alle ihren besondern Anspruch erhoben. Paulus will also sagen: „Ich meine aber dies, dass jeder von euch sagt, ich gehöre dem Paulus, ich dem Apollo, ich dem Petrus an; ich aber gerade als Pauliner, ich aber gerade als Apollonier, ich aber gerade als Petriner gehöre Christo an.“ Eine Christuspartei gibt es also nicht. Die Pauliner befürworten die Ehelosigkeit und legen einen besondern Werth auf die Prophetie. Die Apollonier, meist Heidenchristen, suchen im Geist des Apollo die christliche Wahrheit mit ihrer eigenen philosophischen Bildung zu verschmelzen. Dadurch aber „verflachten und verflüchtigten sie den tiefen Gehalt des Kreuzestodes Christi“. Die engen Beziehungen zwischen Paulus und Apollo darf man noch nicht ohne weiteres auf ihre Parteien übertragen. Die Apollonier huldigten einer laxen Moral, fröhnten der Unzucht, processirten vor heidnischen Richtern, nahmen an den Götzenopfern theil, wollten keine Verschleierung der Frauen in den Versammlungen, und „bei

ihrer Neigung, selbst in der unsittlichsten Weise mit dem weiblichen Geschlecht zu verkehren, dürfen wir als Hintergrund ihres Verlangens die ἐπιθυμία voraussetzen, durch die sie bestimmt wurden". Von ihnen gingen auch die Excesse bei den Liebesmahlen aus, und es war Gefahr, dass dieselben „etwa als eine Verfeinerung der verlassenen Opfermahle erschienen". Unter ihnen sind die Läugner der Auferstehung, der Blutschänder und seine Beschützer. Doch zeigt sich die Mehrzahl derselben reumüthig (2 Kor. 7, 11). Die Minderheit aber gibt Anlass zu der Befürchtung, Paulus möchte sie bei seiner Ankunft nicht so finden, wie er wünscht (12, 20). Die Petruspartei bildete sich aus den judenchristlichen Elementen unter dem Einfluss fremder Lehrer und bedeutet eine Reaction gegen den heidenchristlichen Libertinismus. Die Häupter derselben traten nicht offen mit ihrem judaistischen Particularismus hervor, rühmten sich aber als Schüler Petri, setzten den Paulus herab und verdoppelten ihren Angriff, als Paulus im ersten Schreiben ihre lichtscheuen Bestrebungen zu beleuchten begann. Ihr Anhang war weniger gefährlich. Sie legten einen besondern Werth auf die Glossolalie, nahmen wahrscheinlich eine roh-sinnliche Auferstehung an. Viele wandten sich auf den ersten Brief wieder von den Häuptern ab. Der Rest aber beschuldigte den Paulus der Härte gegen den Blutschänder und verlangte eine Bewährung des in ihm redenden Christus.

Diese Zeichnung der Parteien ist reicher an individuellen Zügen als manche andere. Ob sie aber richtig ist, ist eine andere Frage. Für die Befürwortung der Ehelosigkeit und die Bevorzugung der Prophetie durch die Pauliner kann man sich auf den Vorgang des Apostels berufen. Deshalb muss die Partei aber noch nicht eine Verbrüderung von Cölibatären und Propheten gewesen sein. Paulus behandelt jene Ansicht nicht so, als ob er es mit einer Parteisache zu thun hätte. Dazu ist seine Darlegung viel zu ruhig, namentlich wenn die Pauliner die Ehe „geradezu als Sünde" untersagt haben sollen. Von einer übertriebenen Werthschätzung der Prophetie durch eine bestimmte Richtung weiss der Apostel nichts, er muss ja

gerade einschärfen, sie möchten die Prophetie mehr pflegen als die Glossolalie. Ebenso unrichtig ist die Behauptung, die Pauliner hätten den Brief mit den Anfragen an den Apostel abgesandt. Die Antwort wendet sich an die ganze Gemeinde, war also wahrscheinlich auch von der ganzen Gemeinde veranlasst. Freilich steht die Verherrlichung der Liebe und die Mahnung zu einmüthigem Zusammenwirken nicht zufällig so nahe bei der Erörterung über die Geistesgaben. Dies begreift sich aber schon dadurch, dass ein Glossenredner den andern unterbrach u. s. f. Dass die Heidenchristen eine so augenfällige Kundgebung der Fülle des Geistes wie die Glossolalie vollständig vernachlässigt haben sollen, ist a priori unwahrscheinlich. 1 Kor. 12, 2. 3 soll eine Vertheidigung derselben gegen die Heidenchristen sein. Allein was sollte eine solche Vertheidigung? Bis zur Absendung der Anfrage an Paulus hatten die Heidenchristen Gelegenheit genug gehabt, die Aeusserungen der Glossolalie zu beobachten. Waren bis dahin keine Lästerungen dabei vorgekommen, so waren wohl auch für die Zukunft keine solchen zu fürchten. Waren sie aber schon vorgekommen, so konnte Paulus sie nicht mehr wegdisputiren. Von einer apologetischen Tendenz kann also keine Rede sein und darum auch nicht von einer Spannung zwischen den Parteien in diesem Punkte. Der Apostel will an jener Stelle nur ein Kriterium angeben für die Unterscheidung christlich-charismatischer Vorgänge von denen bei der heidnischen Mantik etc. Eine Verwässerung des Christenthums mit heidnischen Elementen ist bei den Apolloniern am wahrscheinlichsten, und von da war's nicht mehr weit bis zum Rückfall in heidnische Laster. Aber deshalb muss der sittliche Libertinismus und Laxismus nicht bei ihnen ausschliesslich zu Hause gewesen sein. Man glaubt, dieselben von den aus ehemaligen Juden zusammengesetzten Richtungen säuberlich fernhalten zu müssen. Das Alterthum jedoch hatte hierin eine andere Ansicht[1]. Die Versuchung zur Sünde und insbesondere

[1] Horat., I Sat. 4, 142—143; 9, 68 sqq. Iuvenal., Sat. 6. 14. Tac., Hist. V, 4. 5.

zur Sünde gegen das sechste Gebot trat in Korinth an jeden heran, mochte er Apollonier oder Petriner sein. Ob nun die einen oder die andern widerstandsfähiger waren, das lässt sich nicht so leicht entscheiden. Theoretischer Liberalismus mag ein Anknüpfungspunkt sein für sittlichen Libertinismus; aber dass es der einzige wäre und dass er es in jedem einzelnen Fall immer auch nothwendig sein müsste, das lässt sich nicht darthun. Die Apollonier mögen auch scrupelloser als andere ihr Recht bei den heidnischen Gerichten gesucht haben. Dass aber sie es ausschliesslich oder auch nur fast ausschliesslich thaten, das ist nicht bewiesen und auch nicht wahrscheinlich. Allem nach waren es Streitigkeiten über Mein und Dein, die zu jenen Processen Anlass gaben. Notorisch entstehen aber derartige Zwiste am meisten bei Handelsgeschäften, und bei diesen waren die Judenchristen sicherlich mindestens ebenso stark betheiligt als die Heidenchristen. Dass ausdrücklich und von einer ganz bestimmten, geschlossenen Partei gefordert worden sei, die Frauen müssten beim Gottesdienst den Schleier ablegen, und dass diese Forderung jenen unsaubern Motiven entsprungen sei, die Räbiger den Apolloniern zutraut, das lässt sich wiederum nicht beweisen. Allem nach war es ein falsch verstandener, zunächst vielleicht nicht einmal bös gemeinter Freiheitsdrang bei den Frauen selber. Jedenfalls schliesst die ruhige, objective Behandlung der Sache durch den Apostel die Auffassung aus, die jene Ansicht zu einem principiellen Gesichtspunkt macht. Gegen Räbigers Charakterisirung der Petriner lässt sich, abgesehen von der Ueberschätzung der Glossolalie, nicht viel einwenden; um so mehr aber gegen die Zurückweisung der Christuspartei.

So freudig es zu begrüssen wäre, wenn die viel ventilirte Frage nach dem Wesen derselben einmal eine definitive Lösung fände, so ablehnend hat sich die Wissenschaft gegen Räbigers Erklärung verhalten in den 46 Jahren, seitdem sie zum erstenmal in die Oeffentlichkeit trat. Der Haupteinwand gegen dieselbe geht dahin, dass sie grammatisch unhaltbar ist. Mr.-Hnr. bemerkt treffend, es müsste im Falle ihrer Richtigkeit

dreimal μέν und einmal δέ stehen, und Räbiger selber gesteht, ein Philologe, „der keine Kenntniss von der paulinischen Lehre hat“, und dem man, „von dem Zusammenhang ganz absehend“, die blossen Worte vorlegen würde, „würde ohne weiteres auf den grammatischen Ausdruck der Rede sich berufen“. Auch muss er zugeben, dass die entgegenstehende Auffassung grammatisch möglich sei, und Belege für seine Erklärung führt er keine an. Er will dem Parteiwesen überhaupt nicht zuviel Bedeutung beimessen. Allein wenn sich der Streit einmal um die Zugehörigkeit zu Christus drehte und jede Partei sich das ausschliessliche Recht auf dieselbe vindicirte, so stand die Sache schlimm genug. Das waren keine ἔριδες mehr, sondern σχίσματα. Solche sind aber nirgends bezeugt und von Räbiger ausdrücklich bestritten. Damit fällt der Einwand: Eine Christuspartei hätten die andern Fractionen eigentlich gar nicht bekämpfen können. Waren die Christiner wirklich die Neutralen, die sich unbeirrt um das Parteigezänke einzig und in der rechten Weise an Christus hielten, dann ist ein Streit um die Christushörigkeit mit ihnen kaum anzunehmen. Waren sie aber auch nur nach einer Seite hin im Irrthum, so konnte man ihnen die richtige Christushörigkeit streitig machen. Ohnehin wollte sicherlich keine Partei einem falschen oder minderwerthigen Christus oder dem richtigen Christus in unrichtiger Weise angehören. Eine besondere Bedeutung und Wichtigkeit glaubt Räbiger dem ganzen Gezänke in der gewöhnlichen Fassung deshalb nicht zuerkennen zu müssen, weil der Einzelne die Vorzüge und den Namen des Lehrers, durch den er zum Christenthum übergeführt worden war, hochhalten konnte, ohne dass deshalb Streitigkeiten entstehen mussten, „welche den Bestand der Gemeinde in Frage stellten“. Aber wie weit ist es von jenen Neigungen und Richtungen bis zu diesen Streitigkeiten? Wie oft haben erstere die letztern nicht schon zur Folge gehabt! Zudem ist mit jenem einseitigen Festhalten am einen oder andern Lehrer das Wesen der Parteien noch nicht erschöpft. Räbiger selber weiss noch viele, ja nur zu viele sonstige

Differenzpunkte anzuführen. Auch der Einwand verfängt nicht: die drei ersten Parteien hätten die Christiner unmöglich bekämpfen können, weil diese sich an Christus hielten. Er wäre bloss dann von Belang, wenn die Parteiungen von den Christinern ausgegangen wären. Thatsächlich stehen diese aber der Zeit nach am Schlusse und sagten: „Ich bin Christi", weil und nachdem die andern gesagt hatten: „Ich bin des Paulus" etc., und eine Abwendung der einen von den andern, weil sie den Paulus bezw. den Apollo etc. nicht so überschwänglich hoch hielten und ihr Thun dem seinen in allem conform zu machen suchten wie die Anhänger desselben, ist recht wohl denkbar, zumal in einer Zeit, wo alles erst im Werden begriffen und noch keine volle Klärung darüber eingetreten ist oder auch nur hätte eintreten können, was wesentlich und zufällig ist, was alle bindet und was dem freien Belieben anheimgegeben bleibt.

Auch die Berufung auf 1 Kor. 1, 13 versagt Räbigers Hypothese den Dienst. Dort wolle Paulus das Parteiwesen ad absurdum führen, erreiche dies aber nur gegenüber den drei ersten Richtungen. Offenbar liegt hier die Anschauung von der Gemeinde als dem mystischen Leibe Christi zu Grunde. Paulus will sagen: Der Leib Christi ist nicht getheilt; wenn man aber eure Gemeinde betrachtet, so könnte man meinen, er wäre es. Damit ist in abschreckender Weise das Treiben der Parteien in seinen möglichen, wenn auch nicht von Anfang an beabsichtigten Folgen dargestellt, und der Gemeinde lebhaft vor Augen geführt, was sie sein sollte und was sie in Wirklichkeit ist. Alle Parteien waren getroffen, auch die Christiner. Factisch war die Gemeinde zertheilt, und die Christiner waren, ob schuldig oder unschuldig, eben auch ein Theil. In den Worten des Apostels lag deshalb in jedem Fall ein mächtiger Antrieb, sich zu fragen, ob man denn allein von allen in der rechten Weise zu Christus gehöre und ob man sich nicht den andern Parteien nähern könne, anstatt sich ruhig im frohen Bewusstsein zu wiegen, dass man allein das Richtige habe. Aus der Frage folgt allerdings nicht, dass die Christiner Christum

aufgeben sollen, wie die Pauliner ihren Parteinamen ablegen mussten. Es folgt aber daraus auch nicht, dass die andern Parteien sich schlechthin von ihrem Paulus, Apollo, Kephas lossagen mussten, sondern nur, dass sie das ablegen sollten, was sie zur Partei machte. Die einen mochten mehr, die andern weniger abzulegen haben. Bei dieser Auffassung hat also die Frage ihren guten Sinn. Nimmt man dagegen mit Räbiger an, die Parteien hätten sich gestritten um den Besitz Christi, so dass jede den ganzen Christus allein hätte haben wollen, so kommt man gerade über die Schwierigkeit nicht hinweg, die Räbiger gegen die entgegenstehende Ansicht ins Feld führt. Jede Partei konnte sagen: Wir zertheilen Christum nicht, sondern behaupten, ihn voll und ganz zu haben. V. 12 und 13 sind also auch bei der Annahme einer Christuspartei wohl erklärlich.

Auch die gehäufte Betonung der Einheit in Christo schliesst dieselbe nicht aus. Es wäre gewiss verfehlt gewesen, immer auf Christus als den Einigungspunkt aller hinzuweisen und gleich im Eingang des Briefes den Namen Christi in geradezu auffälliger Weise zu häufen, wenn eine extrem subjectivistische oder judaistische Partei sich unter dem Namen Christiner zusammengethan hätte. Wohl hätten die andern Parteien noch unterscheiden können zwischen dem wahren Χριστοῦ εἶναι und dem einseitigen der Christiner, und sie hätten in dem Χριστοῦ εἶναι des Paulus auch nicht ohne weiteres eine Anerkennung der Christuspartei gefunden. Aber eine genaue Präcisirung des paulinischen Χριστοῦ εἶναι wäre doch unerlässlich gewesen, wenn in Korinth eine extreme und exclusive Christuspartei bestanden hätte. War dieselbe dagegen im grossen und ganzen harmlos und ursprünglich von ganz richtigen Gedanken und guten Absichten geleitet, so war die Häufung des Namens Christi für sie ein Antrieb, zu ihrer ursprünglichen Gesinnung zurückzukehren, wenn sie von derselben abgekommen war, und im Sinne der geistigen Einheit aller in Christo zu thun, was in ihren Kräften stand, um auch die äusserliche Einheit von ehedem wieder herzustellen. Für

die andern Parteien aber war jene Häufung ein Wink, sich einmal ernstlich zu besinnen, ob man mit den Christinern nicht zusammengehen und sich verständigen könne. Die Christiner wären demnach eine Mittelpartei, die ursprünglich Neutralen.

§ 24. Die Christiner eine Mittelpartei.

Es muss auffallen, dass die ältesten Kirchenväter keine Christuspartei zu kennen scheinen. Clemens von Rom schreibt an die Korinther in den Wirren, die damals unter ihnen herrschten [1], schon Paulus habe vor Parteiungen gewarnt, obgleich sie sich damals an zwei Apostel und einen von den Aposteln anerkannten Lehrer angeschlossen hätten. Die Christiner erwähnt er nicht. Origenes nimmt Bezug auf das korinthische Parteiwesen, ohne die Christuspartei anzuführen, obgleich er das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ wohl kannte. Der Verfasser des pseudo-origenistischen Διάλογος περὶ τῆς ὀρθῆς εἰς θεὸν πίστεως [2] warnt vor einer Benennung nach Menschen, da man sich nicht einmal nach einem Apostel benennen dürfe. Aehnlich sprechen sich Adamantius und Augustinus aus. Chrysostomus [3] inaugurirt die Richtung, welche einen μετασχηματισμός annimmt. Ueber das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ sagt er: οὐ τοῦτο ἐνεκάλει, ὅτι τὸν Χριστὸν ἑαυτοῖς ἐπεφήμιζον, ἀλλ' ὅτι μὴ πάντες μόνον· οἶμαι δὲ αὐτὸν καὶ οἴκοθεν αὐτὸ προτεθεικέναι βουλόμενον βαρύτερον τὸ ἔγκλημα ποιῆσαι καὶ δεῖξαι οὕτω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς μέρος δοθέντα ἕν, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐποίουν τοῦτο ἐκεῖνοι. Von den beiden Richtungen unter den alten Exegeten kennt also keine eine eigentliche und ursprüngliche Christuspartei. Auch unter den neuern stimmen einzelne mit ihnen überein.

Pott [4] und Eichhorn [5] sehen in den Paulinern und Apolloniern zwei heidenchristliche Geschmacksrichtungen, in den

[1] Funk, Opera Patrum apost. I, 120.
[2] Orig. ed. Lommatzsch XVI, 246—251.
[3] Ed. Bened. X, 16. [4] A. a. O. S. 232.
[5] Einleitung S. 107 ff.

Petrinern eine judenchristliche Partei, begründet durch das Zusammentreten solcher, die den Petrus oder Petrusschüler gehört hatten (Pott), bezw. durch judaistische Sendlinge (Eichhorn). Die Christiner hielten sich nach Pott schlechthin an Christus, und Paulus tadelt sie 1 Kor. 1, 12 nicht wie die andern Parteien, sondern erwähnt sie dort nur, weil er sich über die Art der korinthischen Zerwürfnisse nicht anders klar aussprechen kann als dadurch, dass er sagt, die einen ziehen diesen, die andern jenen Lehrer vor, während andere (mit Recht) sich einfach Jünger Christi nannten. Nach Eichhorn sind die Christiner die Neutralen, die sich an den Unterricht aus den „aufgezeichneten Reden des Urevangeliums" hielten. Die Petriner wollten nicht mehr am selben Ort mit den andern Parteien zusammenkommen. Die Bekämpfung des Paulus ging von Juden und gebildeten Griechen aus, und mancher seiner Anhänger „mochte endlich wenigstens anfangen, an ihm irre zu werden, weil er die gescheitesten Leute zu lauter Gegnern habe". Mit dem Processiren vor den Heiden machten die Heidenchristen den Anfang, die Judenchristen aber ahmten sie mit der Zeit nach. Die Charismen wurden von den Heidenchristen besonders geschätzt und waren erst nach der Abreise des Paulus aufgekommen. Die Läugnung der Auferstehung weist auf Sadducäismus und die Ansicht von der Materie als dem Sitze alles Bösen. Die entschleierten Frauen waren Heidenchristinnen, aber einzelne Judenchristinnen suchten es ihnen bereits gleichzuthun.

Nach Rückert wollten die Christiner nur Christum als Herrn und Meister anerkennen, aber nicht in dem Sinne, wie Paulus wollte — sonst hätte er ihnen seine Zustimmung gewiss nicht versagt —, sondern einseitig, wie die andern Parteien, sei es, dass sie eine bessere Erkenntniss von Jesus zu haben wähnten, oder dass sie, „statt durch einfältiges Beharren bei dem einen Haupte und liebevolles, mehr in der That als in Worten bestehendes Einladen alle zu sich herüberzuziehen, in stolzer Erhebung forderten, dass alle sie als die wahren Christen anerkennten und zu ihnen überträten". Der grösste

Theil der Unordnungen zur Zeit des ersten Briefes ist bei den Paulinern zu suchen. Sie waren nicht tief in den Geist ihres Meisters eingedrungen. An Zahl übertrafen sie alle andern Richtungen und müssen nicht ausschliesslich Heidenchristen gewesen sein. Dies gilt auch von den Apolloniern, da sich nach Apg. 18, 27 Apollo meist an die Juden wandte. An ihrem Meister zog sie vor allem die gelehrtere Form des Vortrags an. Die Kephaiten sind eine Reaction gegen den paulinischen Antinomismus. Ein dogmatischer Unterschied trat vor dem Eintreffen der Häupter der Kephaiten nicht zu Tage.

Nach Heinrici war der Unterschied zwischen Paulinern und Apolloniern nicht gross und hätte nie in eine Parteibildung ausgeartet, wenn die Judaisten nicht gekommen wären. Ihr Eingreifen hatte zunächst die Bildung der Kephaspartei zur Folge. Wer sich nicht mehr an Paulus halten wollte, ohne zu den Petrinern überzutreten, der nannte sich nach Apollo. Die Christiner wollten von Menschenautorität ganz absehen und nur Christum als den Meister aller anerkennen, verfielen aber ebenfalls in Einseitigkeiten und glaubten „der menschlichen Werkzeuge Christi entbehren zu können". Die sonstigen Uebelstände stehen nicht im Zusammenhang mit dem Parteiwesen. Aehnlich fassen die Christuspartei der ältere Neander, Olshausen, Meyer, Bisping, Trenkle.

Dieser Ansicht macht man zum Vorwurf, dass sie „ihre Christuspartei auf ein solches Minimum des Lebens reducire, dass sie dieselbe fast selber dem Tode preisgebe" (Räbiger), und in der That wären die Christiner nach Bisping einem falschen Spiritualismus oder Rationalismus anheimgefallen, und gegen sie ginge, was über Ehe, Götzenopfer, Abendmahl und Geistesgaben gesagt ist. Meyer wendet hiergegen ein, die Lehre und das Leben Jesu seien allgemein bekannt gewesen und hätten eine genügende Unterlage gegeben. Demgegenüber könnte man allenfalls auf das γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, auf Stellen wie 1 Kor. 3, 1 ff. und auf das rasche Umsichgreifen der judaistischen Anschauungen verweisen. Doch hat man gar nicht nöthig, die Christiner von aller menschlichen Autorität loszulösen.

Es hindert nichts, anzunehmen, dass die Besonneneren des Treibens und Wühlens der Parteien müde wurden. Sie sahen, wie jede Partei sich auf einen Lehrer berief und doch keine denselben so nahm, wie er war, sondern sein Bild erst verzerrte und dann als echt anpries. Sie wussten, was der einzelne Lehrer vorgetragen hatte. Zwischen der Lehre des Paulus und der des Apollo war kein wesentlicher Unterschied. Auch die Eindringlinge hielten anfangs mit ihren Sonderansichten zurück. Man konnte also recht wohl sich von Paulinern, Apolloniern und Kephaiten absondern, ohne damit aufs Trockene gesetzt zu sein. Man hatte die Predigt der Gemeindegründer als feste Grundlage. Eine Absonderung beim Gottesdienst ist nicht nachzuweisen. Man konnte also das anfangs Empfangene in der Predigt wieder auffrischen, und selbst wenn dieselbe im Sinne irgend einer Partei gefärbt gewesen sein sollte, so konnte man durch Vergleichung mit dem, was man aus dem Munde der Lehrer selber gehört, ausscheiden, was davon abwich. Man war also keineswegs auf ein Existenzminimum reducirt, sondern stand den Quellen des religiösen Lebens und auch der wirklichen Denkweise des Paulus, Apollo und Kephas näher als die Parteien derselben. Man musste auch nicht nothwendig zu Sondermeinungen über Ehe, Götzenopfer, Abendmahl u. s. w. kommen, weil man sich den drei ersten Parteien nicht anschloss, denn diese hatten zur Zeit der Predigt des Paulus und Apollo noch nicht bestanden, also keine besondern Unterweisungen von ihnen empfangen. Auch ein schriftlicher Verkehr mit denselben lässt sich nicht nachweisen. Die Pauliner wussten also nicht mehr von Paulus und die Apollonier nicht mehr von Apollo, als jeder andere ihrer ursprünglichen Zuhörer auch. Eine directe Gefahr, dem Subjectivismus in irgend einer Form zu verfallen, bestand demnach zunächst nicht. Eine andere lag viel näher. Wenn man sah, wie die einen sich zu diesem, die andern zu jenem Lehrer bekannten, während in ihrer Lehre oder in ihrem Leben oder in beiden zusammen nicht viel von dem Geiste der Gemeindegründer zu verspüren war, und wie in dieser einseitigen Betonung der Autorität des einen gegen den

andern ein Widerspruch lag mit der Einmüthigkeit derselben, und in manchen Erscheinungen des sittlichen Lebens ein Bruch mit den von ihnen gegebenen Vorschriften, — da konnte man sich leicht erheben oder erhaben dünken über die Verirrten und sich in stolzer Selbstgenügsamkeit von ihnen absondern und abschliessen, anstatt dass man sie auf ihre Verirrungen und Einseitigkeiten aufmerksam gemacht und durch milde Nachsicht und freundliches Entgegenkommen zu gewinnen gesucht hätte. Von diesem Standpunkte aus erklären sich die Berichte der Väter. Die beiden Korintherbriefe enthalten keinen Tadel, der nothwendig und einzig auf die Christuspartei bezogen werden müsste, weil an ihnen wenig zu tadeln war. Darum fehlen für eine Reconstruction ihres Bildes die concreten Anhaltspunkte, namentlich die Schatten. So kam es, dass dasselbe in der Erinnerung frühzeitig verblasste. Schon zur Zeit des römischen Clemens war es dem Gedächtniss entschwunden. Und selbst wenn man das nicht gelten lassen wollte, so wäre sein Schweigen immer noch erklärlich, ohne dass man es als Grund anführen könnte gegen die Annahme einer Christuspartei. Die Christiner mit ihrer richtigen Stellung zu den Lehrern, aber nicht zu den Parteien, boten für seinen Zweck, die Bekämpfung des Anschlusses an Aufwiegler, keine Ausbeute. — Bei der Zurückführung der sittlichen Verirrungen auf die eine oder andere Partei ist äusserste Vorsicht geboten. Es ist zwar nicht jeder Einfluss der Parteiungen auf die Entwicklung der Dinge in der Gemeinde abzuweisen; man darf ihn aber auch nicht zu weit ausdehnen. Das Parteiwesen taucht rasch auf, verschwindet aber auch wieder nach nicht allzu langer Zeit. Die sexuellen Excesse, die man einer bestimmten Richtung unbedingt zuweisen zu müssen glaubte, sind notorisch schon vor den Parteiungen vorhanden, denn sie haben den ersten verlorenen Brief mindestens mitveranlasst. Sie haben das Parteiwesen aber auch überdauert. Zur Zeit des zweiten canonischen Sendschreibens sind die Aufwiegler so ziemlich isolirt, die Laster aber stehen noch in Blüthe (2 Kor. 12, 20). Es ist dies auch sehr leicht zu erklären.

In einer griechischen Grossstadt, zumal in Korinth, bedurfte es nicht erst der Parteiungen, um der Unzucht Eingang zu verschaffen. Dafür war durch die ganze heidnische Umgebung hinlänglich gesorgt. Auch Hader und Processe lassen sich in einem Handelsemporium wie Korinth denken ohne Pauliner und Apollonier; und Verfehlungen der einen wie der andern Art fanden bei ehemaligen Juden so viele Anknüpfungspunkte wie bei frühern Griechen. Glaubt man die Scrupellosigkeit gegenüber den Opfermahlzeiten auf heidenchristlichen Freisinn zurückführen zu dürfen, so kann man sie mit demselben Rechte auch einem aufgeklärten Judenchristen zutrauen. Der Grund, auf den sie sich stützte (1 Kor. 8, 4), οἴδαμεν, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς, εἰ μὴ εἷς, passt ebensogut in den Mund eines Juden- als eines Heidenchristen, und der Reiz, diese γνῶσις auch äusserlich zu bekunden durch Genuss von Opferfleisch, mag bei ihm um nichts geringer gewesen sein. Ein Judenchrist strengerer Richtung hätte sich allerdings schwerlich dazu verstanden; bei einem freisinnigen aber ist es recht wohl denkbar, und diese Erwägung allein gibt zusammen mit der Rücksichtnahme auf das Verhalten der Urapostel ein Recht, jene Stellungnahme gegenüber dem Opferfleisch auf die Pauliner oder Apollonier zurückzuführen. Eine Förderung mögen ja die sittlichen Schäden durch das Parteigetriebe immerhin erfahren haben, verursacht wurden sie durch dasselbe sicherlich nicht. Und wenn sie hier mehr, dort weniger zu Tage traten, so ist damit noch kein Recht gegeben, sie bei der einen oder andern Fraction ausschliesslich zu suchen. Demnach wäre die Entwicklung des Parteiwesens von seinen ersten Anfängen bis zur Zeit, in welche der zweite Korintherbrief weist, etwa folgende.

§ 25. Positive Ergebnisse über die Parteien.

Paulus hatte in Korinth Jesum Christum gepredigt, und diesen als den Gekreuzigten (1 Kor. 2, 2). Inhaltlich hatte er sich beschränkt auf das, was die Anfänger unbedingt wissen mussten

und fassen konnten (3, 1 ff.). Formell hatte er auf alle Kunstmittel der Rhetorik (2, 4. 13) und auf ein speculatives Erörtern und dialektisches Zergliedern der christlichen Wahrheiten verzichtet. Er wollte nicht überreden, sondern Geist und Kraft des Christenthums zum Bewusstsein bringen, wie sie nur der geistige, nicht der irdisch, fleischlich gesinnte Mensch zu fassen vermag (2, 13 f.). Seine Predigt erzielte trotz dieser Eigenthümlichkeiten und trotz der Chicanen der fanatischen Juden den reichsten Erfolg. Er gewann Juden und Heiden. Der reale Gehalt seiner Lehre, die sittliche Grösse seiner Persönlichkeit und die innere Zerrissenheit der hergebrachten Religionen gewannen ihm die Herzen der Zuhörer.

Nach ihm traf Apollo ein und lehrte sachlich dasselbe. In der Form und Methode jedoch ging er seine eigenen Wege. Er hatte in Alexandrien Gelegenheit gehabt, sich mit der griechischen Weisheit und griechischen Rhetorik bekannt zu machen, und konnte zu den Korinthern in einer dem griechischen Genius verwandtern und zusagendern Weise reden, als dies Paulus gethan. Er mag sich der griechischen Denkweise und dem griechischen Geschmack mehr accommodirt haben. Sein jüdischer Ursprung und seine Bibelgewandtheit befähigten ihn auch für die Mission unter Juden, und so war denn seine Wirksamkeit in der Gemeinde eine sehr segensreiche. Ihm mögen sich diejenigen angeschlossen haben, die auf die Form viel hielten. Den nüchternern Naturen mochte Paulus mehr zusagen. Dass nun aber dessen Anhang ausschliesslich die Ungebildeten, den des Apollo ausschliesslich die Gebildeten ausgemacht haben sollten, ist ebensowenig richtig als der Schluss, jeder Gebildete müsse ohne weiteres den höher stellen, der elegant und kunstgerecht zu reden weiss. Ohnehin musste ein wirklich Gebildeter doch bald merken, dass Paulus thatsächlich mehr war, als er momentan in Korinth aus sich machte. Von einem eigentlichen Gegensatz zwischen Paulinern und Apolloniern kann vorerst überhaupt noch nicht die Rede sein. Jeder hielt den hoch, der ihm am meisten zusagte, ohne den andern damit zu verwerfen oder auch nur herabzusetzen. Mit der

Zeit aber konnte es so weit kommen, dass man bloss noch die Vorzüge des einen sah, für die des andern aber kein freies Auge mehr hatte und gegen ihn ungerecht wurde.

Nun kamen auch noch judaistische Lehrer aus der Fremde mit Empfehlungsbriefen von Orten, wo sie schon gewirkt hatten. Sie legten mit grosser Gewandtheit und einem bedeutenden Aufwand von Beredsamkeit ihre Lehren dar, beriefen sich auf einen Apostel mit einem fremd klingenden Namen, den Kephas, und seine Genossen, die den Herrn selber gesehen hatten und mit ihm gewandelt waren. Ihnen gegenüber verkleinerten sie die Person des Paulus, wiesen darauf hin, dass er gar kein wahrer Apostel, nicht wahrhaft frei sei und Christum nicht gesehen habe (9, 1), beuteten seinen Verzicht auf Reichung des Unterhalts seitens der Gemeinde als Geständniss seiner Inferiorität gegenüber den Altaposteln aus (9, 4 f.), deuteten die Verzögerung seiner in Aussicht gestellten Rückkehr aus als Bewusstsein der Schwäche (4, 19) und suchten Gegensätze nachzuweisen zwischen seiner Predigt in Korinth und der an andern Orten, wie zwischen seiner Lehre und der der Altapostel (4, 17; 7, 17; 15, 11). Sie hielten wohl noch streng am jüdischen Gesetze fest und betonten wo nicht die Nothwendigkeit, so doch die Wichtigkeit der Beschneidung. Manche von den Korinthern wurden durch diese Umtriebe irre am Apostel. Manches, was an ihm bisher als lobenswerth gelten konnte, erschien nun in einem verdächtigen Licht. Der Glanz, der ihn verklärt hatte, verflüchtigte sich, und es blieb nur mehr seine anspruchslose, unscheinbare Persönlichkeit, und gerade diese Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit erschien neben der Zuversichtlichkeit der Lehrer, ihrer Beredsamkeit, ihrem selbstbewussten Auftreten, ihrem Kraftgefühl, ihrer Betonung der apostolischen Rechte und Würde und der Berufung auf die auch von Paulus so hoch geschätzten Urapostel beinahe als ein Zugeständniss und eine Bestätigung der Aussagen der Gegner. Ein zuversichtliches Auftreten und eine schwungvolle Beredsamkeit verfehlen wohl selten ihren Eindruck beim gemeinen

Mann, auch wenn er ihnen von Haus aus nicht so viel Werth beimisst wie der Grieche, und discreditirt ist man in der öffentlichen Meinung bald. So gaben sich denn manche rückhaltlos dem Eindruck dieser neuen Lehrer hin und beugten gehorsam den Nacken unter das Joch, das sie ihnen auferlegten. Namentlich mögen sie Anklang gefunden haben bei denjenigen, die das mosaische Gesetz noch hochhielten oder nach wie vor für verbindlich erachteten und das freie Gebaren perhorrescirten, das mit den Heidenchristen in die Gemeinde einzog. Sie nannten sich nach Kephas, dem obersten unter den Urapposteln, auf die sich ihre Lehrer immerfort beriefen. Andere jedoch, Juden- und namentlich Heidenchristen, welche all die extremen Anschauungen der Ankömmlinge nicht zu den ihrigen machen und nicht alle Sottisen glauben wollten, die man gegen die Person des Paulus in Umlauf setzte, dagegen etwas mehr Redefertigkeit im Lehrvortrag und etwas mehr Speculation in der Darlegung des Inhaltes des Christenthums wünschten, als Paulus bot, standen um so entschiedener zu Apollo. Wieder andere, namentlich solche, die von Paulus selber unterwiesen worden waren, ihn näher kannten und ihn schätzen gelernt hatten, empörten sich über die Unbilden, die man ihrem geistigen Vater zufügte, und erklärten um so energischer: Wir sind des Paulus. Mit der Zeit konnten noch andere Differenzen zu Tage treten, namentlich dadurch, dass man die Eigenheiten der Parteihäupter betonte und sich wo möglich aneignete. Die Parteien des Paulus und Apollo emancipirten sich vom Gesetz in einer Weise, dass die gesetzesstrengen Kephaiten daran Aergerniss nehmen mussten. Einzelne Judenchristen, die zu den antijudaistischen Parteien hielten, suchten die Spuren der Beschneidung zu vertilgen. Einzelne Pauliner mochten im Hinblick auf die Virginität ihres Lehrers die Ehe verwerfen oder Bedenken tragen, die eheliche Pflicht zu leisten. Den Apolloniern konnte es sich nahe legen, in Anwendung der Speculation auf die christlichen Lehren noch über Apollo hinauszugehen und den Gnadengehalt des Kreuzes Christi durch menschliche Weis-

heit zu verwässern. Damit war die Gefahr einer Verflachung der sittlichen Begriffe von selber gegeben. Die Petriner dagegen wandten sich mit Abscheu von diesem Treiben ab, und heidenchristliche Kephaiten liessen sich nachträglich noch beschneiden. Ein unbedingter Anschluss an das Urtheil ihrer Führer über den Paulus ist jedoch nicht anzunehmen. Unter dem Einfluss dieser Wirren verflüchtigte sich der Geist der Sanftmuth und Liebe immer mehr. Rücksichtslosigkeit, Stolz und Eigennutz traten an dessen Stelle, die Streitigkeiten häuften sich, und anstatt sich friedlich zu vergleichen, nahmen vornehmlich die Pauliner und Apollonier zu den heidnischen Gerichten ihre Zuflucht[1]. In falsch verstandenem christlichem Freiheitsgefühl legten Frauen den Schleier ab beim Gottesdienst und griffen in die Discussion ein, und Sklaven meinten, sie seien nun auch bürgerlich frei. Die Lieblosigkeit machte nicht Halt vor den geweihten Stätten des Gottesdiestes, und die herrschenden Zwistigkeiten pflanzten sich fort bis hinein in den liturgischen Act. Manche mochten sich entsetzen über die Verheerungen, die das Parteiwesen theils verursachte, theils beförderte. Sie wollten weder Pauliner noch Apollonier noch Kephaiten sein, sondern bekannten sich schlechthin zu Christus. Eine andere Losung war nicht denkbar, denn an jede hatten sich Anhängsel geknüpft, die ein ruhig Denkender nicht billigen konnte. Darum hielten sie sich an Christus, an den sich Paulus und Apollo auch gehalten hatten, ohne dass man bei ihnen etwas von den Extravaganzen ihrer Parteigänger bemerkt hätte. Da aber die Missstände sich stets mehrten, so mochte ihnen die Lust vergehen, sich den einzelnen Richtungen zu nähern und sich um ihre Wiedergewinnung zu bemühen. Ein Gefühl der Erhabenheit über

[1] Ausschlaggebend für diese Annahme ist die Erwägung, dass die Judenchristen von der Synagoge her an eine Schlichtung von Streitigkeiten ohne heidnische Gerichte gewöhnt waren, und dass bei den ängstlichern unter ihnen der Widerwille gegen letztere wohl nicht so rasch verschwand, während die Heidenchristen denselben unbefangener gegenüberstanden.

die Parteien mit ihren Mängeln konnte sich einstellen, und so wurden die Christiner selbst zur Partei, ohne dass sie es von Anfang an gewollt hätten.

So weit war es jedoch noch nicht gekommen, dass man getrennten Gottesdienst gehalten hätte oder dass ein einmüthiges Zusammengehen im einen und andern Punkt unmöglich gewesen wäre. Und so entschieden die einen zu Apollo und die andern zu Kephas hielten, so war ihnen doch das Bewusstsein nicht völlig abhanden gekommen, dass Paulus schliesslich doch der geistige Vater aller sei und dass ihm das Recht zustehe und ihm die nöthige Sachkenntniss und Objectivität zuzutrauen sei, eine endgiltige Entscheidung zu treffen in Dingen, über die man sich nicht einigen konnte. Es war den Korinthern noch um die Wahrheit zu thun, und dass man dieselbe bei Paulus suchte, beweist, dass er bei allen noch in einem gewissen Ansehen stand, obgleich die einen die, die andern jene Ausstellung an ihm zu machen hatten [1]. Die Verunglimpfungen der Judaisten hatten also doch nicht ganz verfangen, auch bei ihren eigenen Anhängern nicht. Die Entwicklung bis zur Zeit des zweiten Korintherbriefes einschliesslich ist bereits behandelt. Von Paulinern und Apolloniern ist nicht mehr die Rede, und die Macht der Judaisten ist im Sinken begriffen. Dagegen wuchern die alten Laster noch weiter. Doch ist das Ansehen des Apostels wieder so weit hergestellt, dass er die Drohung wagen darf, er werde ein Strafgericht halten und schonungslos vorgehen. Ob es ihm gelang, die Gegner völlig aus dem Felde zu schlagen, darüber haben wir kein directes Zeugniss.

Man glaubt, auf Grund von Röm. 16 es annehmen zu

[1] Das Schreiben mit den Anfragen geht von der ganzen Gemeinde aus. In der Antwort auf dasselbe sagt Paulus schlechthin: περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε. Hätte bloss irgend eine Partei geschrieben, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. Auch wäre im letztern Fall in ihrem Briefe sicher Mittheilung gemacht worden über die Parteiungen. Die Kunde über dieselben verdankt Paulus jedoch nicht schriftlichen, sondern mündlichen Nachrichten.

dürfen[1]. Andere berufen sich auf dasselbe Kapitel für die entgegenstehende Ansicht[2]. Paulus könne unmöglich sagen, er finde keinen Platz mehr in Achaia, wo das Evangelium noch nicht verkündet worden sei. Auch die Sehnsucht, mit der Paulus Röm. 15, 23 nach Westen schaue, gebe zu denken, und es dränge sich die Frage auf, wie die Nachstellungen seitens der Juden bei der Einschiffung nach Syrien möglich gewesen wären, wenn die ganze Gemeinde zu Paulus gehalten hätte (Apg. 20, 3). Hinter den dort genannten Juden bergen sich vielleicht die Judaisten, da Paulus bei seinem letzten Aufenthalt schwerlich mehr einen Missionsversuch bei den Juden machte. Vielleicht dehnte Paulus diesen seinen letzten Aufenthalt deshalb nicht so lange aus, wie er angekündigt (1 Kor. 16, 6; vgl. Apg. 20, 3; dort: den Winter, hier: drei Monate), weil er in Korinth Freude erwartet und Trauer gefunden.

Einen stringenten Beweis begründen die hier angeführten Momente nicht. Die Aeusserung Röm. 15, 23 ist nicht so zu verstehen, als ob Paulus in Korinth hätte weichen müssen. Er hatte den Glauben an die Gemeinde nicht verloren in einer Zeit, da sie ihn schmählich im Stich gelassen hatte, und hatte sie wieder für sich gewonnen. Den besten Beweis hierfür liefert der Ertrag der Collecte, den er ins Heilige Land überbringen konnte. Unter solchen Umständen wäre es geradezu ein Bruch mit seinem ganzen bisherigen Verhalten gewesen, wenn er sich durch Subjecte, wie er sie selber 2 Kor. 10—13 zeichnet, sein ureigenstes Arbeitsgebiet hätte streitig machen lassen. Jene Notiz im Römerbrief will bloss besagen, dass für Paulus in Achaia kein Platz mehr war, so wie er ihn sich dachte: ein Platz für Neugründungen. Der Mittelpunkt, Korinth, war gewonnen. Auch an der Peripherie hatte das Christenthum bereits Wurzel geschlagen. Die Propaganda auf dem Land brauchte Paulus nicht in die Hand zu nehmen, er hat es ja überhaupt nur einmal gethan

[1] Krenkel, Beiträge S. 375. Jülicher S. 67.

[2] Neuerdings Drescher S. 107.

(Gal. 4, 13), und damals bloss, weil ihm eine Krankheit die Fortsetzung der Reise zeitweilig unmöglich machte[1]. Sonst hielt er sich überall an die Verkehrscentren. Hatte er aber einmal diesen Grundsatz, dann war zur Zeit des Römerbriefes in Achaia wirklich kein Platz mehr für ihn. Will man aus seiner Sehnsucht nach dem Westen auf widerliche Verhältnisse in Korinth schliessen, so muss der gleiche Schluss auch überall da gemacht werden, wo es ihn in irgend einer Gemeinde drängte, das Christenthum anderswo zu verbreiten oder zu befestigen. Der Anschlag der Juden gegen ihn (Apg. 20, 3) erklärt sich auch ohne erneute Missionsversuche bei der jüdischen Diaspora in Korinth ebensogut als der in Jerusalem. Und selbst wenn jene „Juden" factisch Judaisten gewesen sind, so lässt sich aus der Möglichkeit ihres Anschlages noch keine Pflichtvergessenheit der Gemeinde gegen Paulus ableiten. Die Judaisten waren ja schon zur Zeit des zweiten Korintherbriefes so ziemlich isolirt. Ein Einverständniss der Gemeinde ist also nicht anzunehmen. Auch die getreuesten Anhänger des Paulus in Palästina konnten Nachstellungen gegen ihn nicht ganz hintertreiben. Die Folgerungen aus einer Vergleichung der Zeitangaben in 1 Kor. 16, 6 und Apg. 20, 3 sind gleichfalls hinfällig. Auch bei uns rechnet man den Winter streng genommen zu drei Monaten, in Korinth mit noch viel grösserem Recht. Und selbst wenn der Aufenthalt des Apostels thatsächlich kürzer gewesen wäre, als angekündigt war, so wäre damit noch nicht bewiesen, was bewiesen werden soll; denn 1 Kor. 16, 6 ist keine bindende, sondern nur eine bedingte Zusage (τυχόν), gegeben unter der Voraussetzung, dass die Dinge in Korinth sich so entwickeln, wie Paulus hofft und die Gemeinde zu hoffen gestattet. Thatsächlich kam es ganz anders, als man damals erwarten mochte. So viel ist richtig, dass der Römerbrief nicht aus einer Stimmung heraus geschrieben ist, als wäre der Judaismus ein für allemal vernichtet. Es war gar

[1] Vgl. übrigens hierzu die schon genannten Ausführungen Webers.

nicht zu erwarten, dass derselbe seine Angriffe endgiltig einstellen würde. Das Sendschreiben enthält auch keine Anerkennung oder Befriedigung über die Verhältnisse in Korinth, andererseits aber auch keine Klage über dieselben. Die Parteiungen des Clemensbriefes, die notorisch von den Jüngeren ausgingen, bestätigen bloss, dass in Korinth ein fruchtbarer Boden für Sonderbestrebungen war, und es bleibt bestehen: Paulus war Herr der Situation. Er war als Sieger hervorgegangen aus dem Kampfe gegen das Parteiwesen, das gefährlich war und geradezu verderblich hätte werden können, wenn nicht ein Paulus als Hüter und Wächter bestellt gewesen wäre. Bangen Herzens hatte er Korinth betreten, in harter Arbeit hatte er es gewonnen und in heissen Kämpfen gewahrt. Sein Ringen daselbst war eine Kraftprobe zwischen Christenthum einerseits und heidnischer Corruption und judaistischer Engherzigkeit andererseits. Sie fiel zu seinen Gunsten aus. Korinth war ihm sicher und damit eine der wichtigsten und zugleich schwierigsten Positionen auf dem Eroberungszug des Christenthums um die Welt. Die Schwelle des Westens war überschritten. Der Weg zu seinem Mittelpunkt und zum Hinterland war frei.

Herder'sche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr. J. FELTEN in Bonn,
Prof. Dr. G. HOBERG in Freiburg i. B., Prof. Dr. N. PETERS in Paderborn,
Prof. Dr. A. SCHÄFER in Breslau, Prof. Dr. P. VETTER in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. **O. BARDENHEWER** in München.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Die am 18. November 1893 ausgegebene Encyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* hat auch in den kirchlichen Kreisen Deutschlands freudigen, ja begeisterten Widerhall geweckt. Der oberste Lehrer und Leiter der Kirche will das Studium des Buches der Bücher einem neuen Aufschwunge entgegenführen. Er schildert in warmen Worten die Bedeutung und die Fruchtbarkeit dieses Studiums, zeichnet die Bahnen vor, in welchen dasselbe sich bewegen und entfalten soll, und richtet einen ernsten Mahnruf an die katholische Gelehrtenwelt, mit erneutem Eifer und in möglichst reicher Schar auf den Kampfplatz zu treten, um die Angriffe des modernen Unglaubens auf die Heilige Schrift zurückzuweisen.

Die frühern Kundgebungen Leos XIII. zu Gunsten des Studiums der christlichen Philosophie und des Studiums der Kirchengeschichte haben, wie der Heilige Vater selbst mit Genugthuung hervorhebt, vielerorts empfänglichen Boden gefunden und auch schon erfreuliche Früchte gezeitigt. Von dem Verlangen beseelt, dass die Encyklika über das Studium der Heiligen Schrift nicht minder reich an Wirkung und Erfolg sein möge, haben die oben bezeichneten Vertreter der Bibelwissenschaft sich zusammengeschlossen, um ein neues Organ für wissenschaftliches Bibelstudium ins Leben zu rufen. Dasselbe nennt sich „Biblische Studien", stellt sich ganz und voll auf den Boden der von dem höchsten Hüter des Glaubensgutes verfochtenen Lehren und Grundsätze und will mitwirken zur Hebung und Förderung des Studiums der Heiligen Schrift im katholischen Deutschland.

Es ist ein sehr weites Feld, welches die „Biblischen Studien" in Bearbeitung nehmen wollen. Nicht bloss die eigentliche Exegese, sondern auch die biblischen Einleitungswissenschaften, die biblische Philologie, Hermeneutik und Kritik, die biblische Geschichte, Archäologie und Geographie sowie die Geschichte dieser Disciplinen wollen sie in ihren Bereich ziehen. Ebenso weit reicht aber auch der Kreis, an welchen die Herausgeber sich mit der Bitte um thätige Mitarbeiterschaft wenden. Die „Biblischen Studien" wollen nicht bloss Beiträge aus der Feder der oben Bezeichneten und fachgenössischer Gelehrten bringen, sondern insbesondere auch jüngern Kräften die so oft vermisste Gelegenheit zur Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten bieten.

Die „Studien" erscheinen in der Form von Heften (gr. 8°), welche in zwangloser Folge ausgegeben werden und im Durchschnitt etwa sechs Bogen umfassen sollen. In der Regel wird jedes Heft eine in sich abgeschlossene Studie enthalten. Je 4—6 Hefte werden einen Band bilden. Jedes Heft und jeder Band sind einzeln käuflich.

(Die Titel der bis jetzt erschienenen Hefte siehe umstehend.)

Bis jetzt liegt vor:

I. Band, 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

— 4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

II. Band, 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

— 4. Heft: **Die Metrik des Buches Job** von Prof. Dr. *P. Vetter.* (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

III. Band, 1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.

— 2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.

— 3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.

— 4. Heft: **Der Prophet Amos.** Nach dem Grundtexte erklärt von Dr. *K. Hartung.* (VIII u. 170 S.) *M.* 4.60.

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) *M.* 12.50.

IV. Band, 1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144 S.) *M.* 2.40.

— 2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr. *M. Faulhaber.* (XVI u. 220 S.) *M.* 6.

— 4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr. *I. Rohr.* (XII u. 158 S.)

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXIV u. 522 S.)

„Es ist sehr erfreulich, dass die ‚Biblischen Studien' einen so gedeihlichen Fortgang nehmen. Auch die protestantische Kritik und Exegese kann nicht umhin, den Werth derselben zu respectiren. . . ."
(Oesterr. Litteraturblatt. Wien 1898. Nr. 20.)

„Les *Études bibliques,* publiées sous la direction de M. le Dr. Bardenhewer, offrent toujours le même intérêt et la même valeur. Chacune de ces monographies épuise la matière. Les travaux du second volume, plus encore que ceux du premier, s'adressent surtout aux spécialistes, mais la lecture en est possible même au grand public, grâce au soin qu'ont eu les auteurs d'éviter les termes trop techniques et de borner au strict nécessaire l'étalage de leur érudition. . . ." (Études. Paris 1898. 20 juillet.)

227.208 220.08
R637 B478
5446
ROHR, IGNAZ BS4.4
AUTHOR
Paulus und die Gemeinde von Korinth
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
Zehnder OCT 8
5446